

UDC 05:39 (061.12) (497.11)

YU ISSN 0350—0861

ЕТНОГРАФСКИ ИНСТИТУТ  
СРПСКЕ АКАДЕМИЈЕ НАУКА И УМЕТНОСТИ

**ГЛАСНИК**  
**ЕТНОГРАФСКОГ ИНСТИТУТА**  
XXXII

БЕОГРАД  
1983.

Г Л А С Н И К  
ЕТНОГРАФСКОГ ИНСТИТУТА  
XXXII  
1983.



THE SERBIAN ACADEMY OF SCIENCES AND ARTS  
ETHNOGRAPHICAL INSTITUTE

# BULLETIN

## OF THE ETHNOGRAPHICAL INSTITUTE

XXXII

Editor in Chief:

DESANKA NIKOLIĆ

Editorial Board:

DESANKA NIKOLIĆ, MILJANA RADOVANOVIĆ, VIDOSAVA STOJANCEVIĆ,  
MILKA JOVANOVIĆ, MIROSLAVA MALESEVIĆ

Secretary:

MIROSLAVA MALESEVIĆ

Accepted at the Session of the Scientific Council of the Ethnographical Institute on December 2<sup>nd</sup>, 1982.

BELGRADE 1983.

YU ISSN 0350—0861

ЕТНОГРАФСКИ ИНСТИТУТ  
СРПСКЕ АКАДЕМИЈЕ НАУКА И УМЕТНОСТИ

# ГЛАСНИК

## ЕТНОГРАФСКОГ ИНСТИТУТА

XXXII

Уредник:

ДЕСАНКА НИКОЛИЋ

Редакциони одбор:

ДЕСАНКА НИКОЛИЋ, МИЉАНА РАДОВАНОВИЋ, ВИДОСАВА СТОЈАНЧЕВИЋ,  
МИЛКА ЈОВАНОВИЋ, МИРОСЛАВА МАЛЕШЕВИЋ

Секретар:

МИРОСЛАВА МАЛЕШЕВИЋ

Примљено на седници Научног већа Етнографског института САНУ од 2. децембра 1982. године.

БЕОГРАД  
1983.

1880—0320 И 1221

СРПСКЕ АКАДЕМИЈЕ НАУКА И УМЕТНОСТИ  
ЕТНОГРАФСКИ ИНСТИТУТ

ГЛАВНИ

ЕТНОГРАФСКИ ИНСТИТУТ

ПЕЧАТАНА ПОКЛОНИ

ДРЕВЊА ИЛИ НАСТАВНИЦИ НАСТАВНИЦИ  
НАСТАВНИЦИ НАСТАВНИЦИ НАСТАВНИЦИ

ПОСВЕЋЕНО АКАДЕМИКУ ПРОФЕСОРУ МЕХМЕДУ БЕГОВИЋУ.

THIS NUMBER IS DEDICATED TO ACADEMICIAN AND PROFESSOR  
MEHMED BEGOVIC.

1921



Академик професор  
Мехмед Беговић

#### ХРОНИКА

- Борис Јаковљевић, *Улога и значај српског југословенског југославизма*, Београд, 1971. — 140 стр. — 100 динара — 100
- Борис Јаковљевић, *Југославизам и српски југославизам*, Београд, 1971. — 140 стр. — 100 динара — 100
- Борис Јаковљевић, *Југославизам и српски југославизам*, Београд, 1971. — 140 стр. — 100 динара — 100
- Борис Јаковљевић, *Југославизам и српски југославизам*, Београд, 1971. — 140 стр. — 100 динара — 100
- Борис Јаковљевић, *Југославизам и српски југославизам*, Београд, 1971. — 140 стр. — 100 динара — 100



## САДРЖАЈ

## РАСПРАВЕ И ЧЛАНЦИ

Бурица Крстић, <i>Досадашњи научни опус академика и професора Мехмеда Беговића</i> — — — — —	11
Мехмед Беговић, <i>Сећање на студентске дане и прве кораке у универзитетској каријери</i> (приредио Александар Миљковић) — — — — —	19
Радомир Лукић, <i>Улога правника у уношењу морала у право</i> — — — — —	27
Александар А. Миљковић, <i>О једној мање познатој књижевној и јавној делатности Мехмеда Беговића између два светска рата</i> — — — — —	33
Никола Ф. Павковић, <i>Традицијско право и савремена сеоска породица</i> — — — — —	41
Драгомир Антонић, <i>Паралелизам обичајне правне традиције и писаних законских аката (Српски грађански законик из 1844)</i> — прилог проучавању — — — — —	47
Љиљана Гавриловић, <i>Беса као ограничење самосуда</i> — — — — —	55
Krystyna Kwaśniewicz, <i>Народни породични обичаји у пољској сеоској средини</i> — — — — —	65
Зорица Дивац, <i>Савремене трансформације обредних улога у породици</i> — — — — —	79
Мирослава Малешевић и Добрила Братић, <i>О прослављању рођендана</i> — — — — —	87

## ПРИЛОЗИ И ГРАБА

Бранко Бупурдија, <i>Прилог познавању гостопримства и буњевачких нади-мака на суботичким салашима</i> — — — — —	101
---	-----

## IN MEMORIAM

Бојан Јовановић, <i>Тумач митске прошлости</i> — поводом смрти Слободана Зечевића (1918 — 1983) — — — — —	105
---	-----

## ХРОНИКА

Бреда Влаховић, <i>I конгрес југословенских етнолога и фолклориста, Рогашка Слатина, 5. — 9. октобар 1983.</i> — — — — —	109
Бреда Влаховић, <i>Састанак Међународне комисије за проучавање народне културе у области Карпата и Балкана (МКККБ)</i> — — — — —	111
Душан Дрљача, <i>Рад Комисије за филм Етнолошког друштва СР Србије</i> — — — — —	113
Бреда Влаховић, <i>Саветовање о заштити споменика народног градителства, Титово Ужице — Сирогојно, 27. — 30. септембар 1983.</i> — — — — —	115
Бранко Бупурдија, <i>Петнаеста зонска смотра аматерских хорова, оркестара и фолклорних ансамбала у Чантавиру</i> — — — — —	119

## ПРИКАЗИ

Едит Петровић, IAN HODDER, <i>The Present Past (An Introduction to Anthropology for Archaeologists)</i> — — — — —	121
Мирослава Малешевих: DEREK FREEMAN, <i>Margaret Mead and Samoa: The Making and Unmaking of an Anthropological Myth</i> — — — — —	123
Инес Прица: ДИК ХЕБДИЦ, <i>Поткултура, значење стила</i> — — — — —	126
Инес Прица: ЛУЈ-ВЕНСАН ТОМА, <i>Антропологија смрти</i> — — — — —	128
Александар Миљковић: МИОДРАГ ЈОВАНОВИЋ, <i>Бока Миловановић</i> — — — — —	129
Добрила Братић: БРАНКО БУЊУРДИЈА, <i>Аграрна магија у традиционалној култури Срба</i> — — — — —	131
Мирослава Лукић: ДРАГОСЛАВ АНТОНИЈЕВИЋ, <i>Обичаји и обреди балканских сточара</i> — — — — —	133
Оливера Младеновић: JAN SIRACKY A KOLEKTIV, <i>Slovaci vo svete</i> — — — — —	135
Душан Дрљача: R. KANTOR, E. KRASINSKA, <i>Potomkowie osadników z Polski we wsiach Derenk i Istvanmajor na Węgrzech</i> — — — — —	136
Душан Дрљача, <i>Народни календар</i> — — — — —	138
Јован Ф. Трифуноски: АСТРИДА БУГАРСКИ, <i>Спратна кућа централне Босне</i> — — — — —	139
Јован Ф. Трифуноски: МИЛИВОЈЕ МИЛОСАВЉЕВИЋ, <i>Етнолошка грађа о Србима у Остојићеу</i> — — — — —	140

## БИБЛИОГРАФИЈА

Александар Јанковић, <i>Библиографија радова академика Мехмеда Беговића</i> — — — — —	141
---	-----

## C O N T E N T S

## ARTICLES AND PAPERS

Đurica Krstić, <i>The Former Scientific Work of Academician and Professor Mehmed Begović</i> — — — — —	11
Mehmed Begović, <i>Recollection of Student Days and First Steps in University Career</i> (Prepared by Aleksandar Miljković) — — — — —	19
Radomir Lukić, <i>The Role of a Jurist in the Introduction of Ethic Norms into Jurisprudence</i> — — — — —	27
Aleksandar Miljković, <i>A Less Known Literary and Public Activity of Mehmed Begović between the two World Wars</i> — — — — —	33
Nikola Pavković, <i>Traditional Law and Modern Rural Family</i> — — — — —	41
Dragomir Antić, <i>Contribution to the Study of Parallelism of Traditional Unwritten Law and Written Legal Regulations (Serbian Civil Code of 1844)</i> — — — — —	47
Liljana Gavrilović, <i>»Besà« (Word) as Self-Judgement Limitation</i> — — — — —	55
Krystyna Kwaśniewicz, <i>Folk Family Customs in Polish Rural Area</i> — — — — —	65
Zorica Divac, <i>Modern Transformation of Ritual Roles in a Family</i> — — — — —	79
Miroslav Malešević and Dobrila Bratić, <i>Celebration of Birthdays</i> — — — — —	87

## MISCELLANEOUS MATERIAL

Branko Ćupurdija, <i>Contribution to the Study of Bačka-Hospitality and Croatian Nicknames at Farms of the Subotica Area</i> — — — — —	101
--	-----

## IN MEMORIAM

Bojan Jovanović, <i>Interpreter of the Myth-Past (On the Occasion of Slobodan Zečević's Death)</i> — — — — —	105
--	-----

## CHRONICLE

Breda Vlahović, <i>The First Congress of Yugoslav Ethnologists and Folklorists, Rogaška Slatina, October 5<sup>th</sup> — 9<sup>th</sup> 1983</i> — — — — —	109
Breda Vlahović, <i>Meeting of the International Commission for the Study of Folk Culture of the Carpathian and Balkan Regions (MKKKK)</i> — — — — —	111
Dušan Drljača, <i>Activity of Film-Commission of the Ethnologic Serbian Society</i> — — — — —	113
Breda Vlahović, <i>Conference on the Preservation of the Monuments of Folk Architecture, Titovo Užice — Sirogojno, September 27<sup>th</sup> — 30<sup>th</sup> 1983</i> — — — — —	115
Branko Ćupurdija, <i>The Fifteenth Regional Meeting of Amateur Choirs, Orchestras and Folk Dance Ensembles at Čantavir</i> — — — — —	119



## BOOK REVIEW

Edit Petrović: ITAN HODDER, <i>The Present Past</i> (An Introduction to Anthropology for Archaeologists) — — — — —	121
Miroslava Malešević: DEREK FREEMAN, Margaret Mead and Samoa: <i>The Making and Unmaking of an Anthropological Myth</i> — — — — —	123
Ines Prica: DICK HEBDIDGE: <i>Subculture, Meaning of the Style</i> — — — — —	126
Ines Prica: LOUIS-VINCENT THOMAS, <i>Anthropologie de la Mort</i> — — — — —	128
Aleksandar Miljković: MIODRAG JOVANOVIĆ, Đoka Milovanović — — — — —	129
Dobrica Bratić: BRANKO ČUPURDIJA, <i>Agrarian Magic in Traditional Serbian Culture</i> — — — — —	131
Miroslava Lukić: DRAGOSLAV ANTONIJEVIĆ, <i>Customs and Rituals of the Balkan Cattle-Breeders</i> — — — — —	133
Olivera Mladenović: JAN SIRACKY A KOLEKTIV, <i>Slováci vo svete</i> — — — — —	135
Dušan Drljača: R. KANTOR, E. KRASINSKA, <i>Potomkowie osadników z Polski we wsiach Derenk i Istvanmajor na Węgrzech</i> — — — — —	136
Dušan Drljača: <i>Folk Calendar</i> — — — — —	138
Jovan Trifunski: ASTRIDA BUGARSKI, <i>Rural House in Central Bosnia with More than One Floor</i> — — — — —	139
Jovan Trifunski: MILIVOJE MILOSAVLJEVIĆ, <i>Ethnologic Material on Serbians at Ostojićevo</i> — — — — —	140

## BIBLIOGRAPHY

Aleksandar Janković <i>Bibliography of Academician Mehmed Begović</i> — — — — —	141
---	-----

## РАСПРАВЕ И ЧЛАНЦИ

Бурица Крстић

### ДОСАДАШЊИ НАУЧНИ ОПУС АКАДЕМИКА И ПРОФЕСОРА МЕХМЕДА БЕГОВИЋА

Тешко је на одговарајући начин и сажето писати о делу једног научног радника а да се не упадне у клишеа, па чак и фразе, које су готово неминовне а код нас, као уосталом и свуда у свету, уобичајене при сваком сабирању и приказивању ове врсте. То је утолико теже ако се писац једног таквог приказа не осећа потпуно квалификованим у свим областима научног интересовања слављеника какав је, по многим својим особинама, по размерама научних достигнућа и по домету и угледу у научном свету, наш академик и професор др Мехмед Беговић. Осим тога, о њему и његовом научном опусу је на овакав начин и сличним поводом већ писано у нас, па се на све поменуте тешкоће додаје и опасност неминовног понављања онога што је већ речено, али што се мора оваквом приликом опет рећи. Како су, међутим, читав живот човеков и већина манифестација у њему на извешан начин вечно понављање, прихватамо се овог покушаја који нам, пре свега, чини велику част. Чини нам част јер, уопште, имати било какав контакт са личношћу каква је академик и професор Беговић, значи, пре свега, јачање вере у човека, у добре и лепе односе међу људима на заједничком послу, у достојанство али и скромност личности. Помињемо, на почетку, ове људске особине научника коме се, на осамдесетогодишњицу живота и за више од пола века научног рада, посвећује овај број Гласника Етнографског института Српске академије наука и уметности у Београду, јер су те особине нераздвојиве од читавог његовог досадашњег научног опуса. Њихово неспомињање, а оне, по природи ствари, иначе остају невидљиве у писаним радовима, лишило би шири круг читалаца потпуне слике човека и научника.

Пошто су нам ови, уверени смо, неопходни редови омогућили да уведемо читаоца у текст који следи, прећи ћемо на потребне информативне податке.

Др Мехмед Беговић рођен је 8. априла 1904. године у Ластви, код Требиња. У Требињу је завршио основну школу 1914. године, а у Мостару класичну гимназију 1922. године. Пут у школовању затим га води на Београдски универзитет, где је, са одличним успехом, дипломирао на Правном факултету већ 1926. године. Године 1927. одлази (по препоруци Савета Правног факултета у Београду) са државном стипендијом на Правни факултет у Алжиру, на студије из области шеријатског права. У том иностраном факултетском центру стекао је и докторат правних наука са дисертацијом на француском језику чији наслов гласи *De*

*l'évolution du droit Musulman en Yougoslavie* (О развоју муслиманског права у Југославији). Ова докторска дисертација била је и награђена одлуком Савета Правног факултета у Алжиру, 28. маја 1931. године.

Академик Мехмед Беговић затим започиње, 1931. године, своју професионалну научну и педагошку каријеру на универзитету, и то на новооснованој (1926. године) катедри шеријатског права на Правном факултету у Београду. Године 1931. изабран је за доцента, а 1937. за ванредног професора универзитета. Због његовог исправног и патриотског држања, окупаторске власти су га удалиле 1941. године са Правног факултета у Београду. После ослобођења земље поново се враћа на дужност ванредног професора овог Факултета. Године 1946. изабран је за редовног професора. На дужности декана Правног факултета налазио се школске 1954/55. године, док је од 1971. до 1975. године био председник Савета Правног факултета. Поред шеријатског права — предмета који је од почетка на Факултету предавао — од 1937. године професор Беговић предаје и предмет грађанско — наследно право, а после ослобођења земље и породично право. Осим наставе на општем курсу, одржавао је и специјалне течајеве на докторском курсу, а касније и на последипломским студијама на Правном факултету у Београду.

Осим наставно-научне делатности на Правном факултету у Београду, као изузетни зналац оријенталних језика, професор Беговић био је од 1949. до 1965. године и члан Савета Катедре оријенталног одсека на Филозофском факултету у Београду, а касније Филолошког факултета, на којим факултетима је такође био члан комисија за одбрану докторских дисертација из области оријенталних језика. Члан је и Југословенског Националног комитета за оријенталистику.<sup>1</sup>

Посебно поглавље у његовој научној делатности је рад у релацијама академије наука. Наиме, професор Беговић је 30. јануара 1958. године изабран за дописног члана Одељења друштвених наука Српске академије наука и уметности у Београду, а за редовног члана те академије — 16. децембра 1965. године. Међутим, он је много пре тога већ сарађивао са овом академијом, јер је још 1938. године, због запаженог познавања оријенталистике, био изабран за члана Одбора за источњачку грађу Српске академије наука. Данас је руководилац Академијиног Одбора за изворе српског права (од 1969. године) и уредник свих издања тога одбора. Члан Председништва Српске академије наука и уметности био је од 13. јуна 1974. године до 19. новембра 1981. Председник је Савета Балканолошког института Српске академије наука и уметности, а исту функцију има и у Етнографском институту САНУ. Од 1973. године дописни је члан Академије наука и умјетности Босне и Херцеговине. Однедавно (почетак 1983. године) је и председник Секције за космичко право при Одбору за астронаутику Српске академије наука и уметности.

Академик Беговић је већ годинама и члан више међународних правних удружења, као што су *La société de législation comparée*, *The International*

<sup>1</sup> Податке смо углавном преузели из уводног текста о академику Мехмеду Беговићу, који је, поводом седамдесет година његовог живота, објављен у часопису *Анали Правног факултета у Београду*, бр. 5 — 6, септембар — децембар 1974. године, стр. 533.

*Law Association* (у овој угледној међународној асоцијацији био је извештач за материју породичног права) итд.

За свој високи допринос у научном раду награђен је 1972. године Седмојулском наградом, а за значајан допринос историји права 1977. године добио је плакету и повељу Српске академије наука и уметности.

Академик Беговић је активан и на пољу изградње нашег новог законодавства. Учествовао је у изради предлога текстова четири основна закона из области породичног права као члан Комисије за кодификацију те области законодавства (1945 — 1948). Активан је и на другим пољима научноистраживачког рада која су повезана са његовим ширим основним интересовањима.

Објављени научни радови академика Мехмеда Беговића сврставају се у пет области (видети Библиографију његових радова), и то: шеријатско право, друштвени и политички живот босанско-херцеговачких Муслимана, правна историја југословенских земаља за време турске владавине, породично право социјалистичке Југославије и, посебно, обичајно право у балканолошким изучавањима.

У радовима из области шеријатског права професор Беговић пише углавном о питањима која се односе на изворе, брак, наслеђивање, вакуфе, а посебно на положај жене по шеријатском праву, као и на општу теорију облигација у муслиманском праву. Посебно се бави основним карактеристикама шеријатског правног система и развојем његових установа. У тим радовима истиче да су шеријатска судска пракса и народни правни обичаји имали у томе одређеног утицаја. На пример, он научно установљује да се пуноважни брак код југословенских Муслимана могао закључити пред шеријатским судовима или пред имамом, кога на то овласти шеријатски суд, затим да се напуштање жене није могло остварити без интервенције шеријатског суда, који је увек био дужан да покуша мирне брачних другова, решавајући притом и значајно питање издржавања жене и деце.

Радови из области друштвеног и политичког живота босанско-херцеговачких Муслимана односе се претежно на њихове политичке, привредне и просветне прилике од 1878. године до избијања другог светског рата. У тим радовима третирају се најважнији проблеми који су се јавили у Босни и Херцеговини после аустроугарске окупације 1878. године, а затим питања борбе за политичку аутономију Босне и Херцеговине, борбе за верско-просветну аутономију и организацију исламске верске заједнице, аграрних односа и, најзад, световног просвећивања муслиманског живља. Нарочиту пажњу академик Беговић посвећује проблемима школовања и стручног образовања муслиманске женске омладине и при том истиче да покривање лица није по шеријату обавезно, као и да су жене дужне да се, као и мушкарци, образују и школују. Као посебно издање Српске академије наука и уметности објављен му је из ове области научног интересовања и рад *Вакуфи у Југославији* (Београд, 1963. године).

У објављеним радовима који се односе на историју права — област у којој је нарочито активан од како се потпуније ангажовао у раду у Академији наука и уметности у Београду — академик Беговић расправља

о следећим темама: трагови нашег средњовековног писаног и обичајног права у турским правним споменицима; примена обичајног права у народном животу; утицај шеријатског права на наше обичајно и писано (позитивно) право. У тим радовима из историје права академик Беговић истиче да су Турци преузели у своје законодавство и неке установе нашег средњовековног права, па чак и извесне прописе који се односе на правни статус ратара, сточара (влаха) и рудара (Саса). Тако се, у извесном смислу, сачувао континуитет народног права, захваљујући овој основној смерници турске правне политике да народно-правне обичаје у освојеним земљама не треба насилно укидати, него их очувати и прилагодити турском правном и политичком систему. На тај начин наши народи (а ово се односи и на друге балканске народе који су били под турском влашћу) могли су сачувати следеће самоуправе: милетске (тј. самоуправе верских заједница), рударске (саске), еснафске (занатске), сточарске (влашке), које се нарочито односе на скуп неписаних правила понашања познатих под називом „режим планине“, односно коришћење планинских пашњака и, најзад, кнежинске (месне). Хришћанско становништво могло је, осим тога, пресуђивати приватноправне спорове у својим унутрашњим односима према обичајном праву, а значајну улогу у овом судском поступку имале су њихове верске и световне старешине. То исто важило је и за Јевреје. У тим радовима професор Беговић утврђује да је шеријатско право, са своје стране, утицало на општи развој правних обичаја неких југословенских народа, као и да су извесне установе шеријатског права ушле, преко обичаја чак и у писане законе старе Југославије, као што су Српски грађански законик из 1844. године и Општи имовински законик за Црну Гору из 1888. године (нпр. аманет, нарочита врста оставе, миљачка залога, подлог, итд.).

Академик Беговић пише, кад је реч о радовима из поменутог области, и о историјским темама ширег међународног значаја, као што је обрада питања односа и веза Дубровачке Републике са арапским земљама у северној Африци,<sup>2</sup> а обрађује и теме које се односе на литературу (чланак *Како разјаснити извесне ставове у балади о Хасанагиници са гледишта шеријатског права*).<sup>3</sup>

У радовима који се односе на породично право нове, социјалистичке Југославије професор Беговић расправља о многим питањима од значаја која се односе на брак, односе родитеља и деце, усвојење, старатељство, утврђивање очинства итд. Из те области објавио је, 1946. и 1947. године, и уџбеник под насловом *Породично право*. Овај уџбеник доживео је многа издања, а 1958. године награђен је универзитетском наградом.<sup>4</sup>

Своје радове академик Беговић објављује углавном у нашим познатим научним часописима, као што су *Анали Правног факултета у Београду*, *Balkanica*, *Гласник Етнографског института Српске акаде-*

<sup>2</sup> *Анали Правног факултета у Београду*, бр. 2/1973.

<sup>3</sup> Вукови дани — скуп слависта, 1974.

<sup>4</sup> И ове податке преузели смо из поменутог текста у *Аналима Правног факултета у Београду*, с. 534 и 535.



мије наука и уметности и многи други а, осим тога, има и посебних издања у Академијиним публикацијама, као и радове у Годишњаку САНУ.

У оквиру своје делатности, као уредник издања Академијиног Одбора за изворе српског права, нарочито је активан у вези са издавањем појединих рукописа Душановог законика (до сада су изишле две књиге у репрезентативном издању САНУ, у којима је Душанов законик и преведен на француски и, први пут у свету, на енглески језик).

Као председник Савета Балканолошког и Етнографског института САНУ, академик Беговић је покретач многих научних иницијатива и пројеката којима се разрађују проблеми савремене балканологије, етнологије и проучавања земаља југоисточне Европе. Он је и рецензент појединих издања ових института.

Више од пола века бављења научним радом у свим поменутиим областима правног и народног живота, као и данашња активност академика и професора др Мехмеда Беговића сведоче о једној, у много чему, изузетној личности. Овде пре свега мислимо на широк, а ипак дубок, спектар његовог научног интересовања, а затим на посебан став према свима са којима долази у додир, нарочито према колегама, посебно младим. Он је ту, заиста, изузетан. Све своје научне и друге задатке решава са посебном педантношћу и, за наше услове, можда необичајеном брзином кад су у питању други, на пример рецензија за научне радове, консултације, докторске и магистарске тезе и сл. Са задовољством га се сећамо и као професора породичног права на београдском Правном факултету одмах после рата, достојанственог, изнад свега благог, човечног и господственог — у најбољем смислу ове речи. Радове и публикације које уређује или о њима, по било ком основу, даје своје компетентно мишљење, чита у потпуности, до танчина улазећи у њих, што се најбоље види из других, детаљних, инструктивних и, надамсе, добронамерних примедба аутору, односно кандидату и млађем колеги.

И у садашњим радним и научним контактима које у Балканолошком институту имамо са академиком Беговићем, а и у оним у Одбору за изворе српског права САНУ, поново се и свакодневно уверавамо да су његове поменуте особине човека и научника само још јаче изражене. Једном речи, академик Мехмед Беговић опада у оне људе који су не само научници великог домета већ и пример за друге у свим својим колегијалним односима. Као такав, он се истиче и квалитетима одличног предавача на факултету, који говори дивним херцеговачким говором, затим изврсног педагога, омиљеног и поштованог како међу студентима тако и међу колегама на Правном факултету и у Српској академији наука и уметности, односно у њеним институтима. Увек одмерен, пажљив према свима, и спреман да помогне, нарочито младима. Он је — како је то лепо речено о седамдесетогодишњаци његовог живота, у поменутом тексту у часопису *Анали Правног факултета у Београду* — достојанствен, скроман и, изнад свега, благ. Особине које, на жалост, данас треба све чешће тражити. Он је тих и умерен, али одлучан у свом прегалаштву и у спровођењу идеја којима је прожет његов научни рад и којима зрачи.

Ако на крају треба дати неку врсту резимеа о досадашњем научном опусу академика и професора Мехмеда Беговића, који још у пуној мери траје, онда се може рећи да његово понирање у историју и традицију права и друштвених и породичних односа наших народа има само један општи и велики циљ, који се постиже мозаиком наоко малих доприноса, циљ коме сви посленици науке треба да теже. А то је — упознати, на све расположиве начине, данашњу и будуће генерације историчара, правника, етнолога, социолога и других стручњака, као и уопште целокупну нашу научну и ширу јавност, са националном правном и друштвеном културом, која већ вековима егзистира и развија се, упркос небројаним тешкоћама, на тлу Балкана. Наши народи, заједно са свим суседима на Балканском полуострву, имају много историјски заједничког и поред разлика у економској развијености, вери, језику и другом. А Мехмед Беговић је личност која се труди да повезује те сличности, личност која позитивно упоређује, аутор који у овом данашњем законитланом свету указује на чврсте и дубоке корене једне специфичне, наше културе, која се никада не може и неће помести у савременим вихорима — док је у њој прегалаца као што је он. Стога, по нашем мишљењу, многе радове академика Беговића треба посматрати и у овом, ширем смислу, а не само у релацијама ускостручног третирања проблема о коме пише, јер то је њихова унутрашња порука.

Овим речима завршавамо наш текст, са осећањем да смо веома мало исказали о Мехмеду Беговићу, научнику, човеку и прегачу, као и са великом жељом, сигурни смо, у име свих оних који га ближе знају, да настави са својим радом у области народне и правне културе којима се већ тако дуго и успешно бави.

*Burica Krstić*

#### THE REVIEW OF SCIENTIFIC ACHIEVEMENTS OF THE ACADEMICIAN AND PROFESSOR MEHMED BEGOVIĆ

These lines are written for the eightieth anniversary of the academician and professor Mehmed Begović, whose academic and other activities cover more than half a century. This is why this issue of the *Glasnik* is dedicated to him.

After giving biographical data related to his academic career, which began at the chair of Moslem law at the Law School of the University of Belgrade in 1931, the author reviews the spheres of his scientific interest, which in recent period materializes within the framework of the Serbian Academy of Sciences and Arts in Belgrade, although his cooperation with that high institution dates far back. He now heads the Board of the Academy for the Sources of Serbian Law.

Academician Begović has been active also in developing new Yugoslav legislation in the field of family law — the subject which was his educational engagement for many years at the Law School in Belgrade.

His published works are divided into five fields, i.e.: Moslem law, social and political developments of the Bosnian and Herzegovinian Moslems, the history of law of Yugoslav countries during the Turkish domination, family law and, more particularly, unwritten, namely customary law in the Balkans. His works include the treatment of Serbian medieval law in Turkish written instruments, the influence of Moslem law on Serbian written and customary law, and the status of medieval miners in Serbia.

Academician Begović is also active in other fields, such as international space law and, beside having been a member of the Presidency of the Serbian Academy of Sciences and Arts, he is the member of the boards of the Institute of Balkan Studies and the Ethnological Institute of the same Academy.

In many a way academician Begović is an extraordinary personality, popular with his associates and always extending a helping hand to the younger ones.

Begović's deep studies in history and tradition of law and social and family relations of Yugoslav peoples have but one general aim which is achieved by him through apparently small contributions. And this aim is to inform the present-day and future generations of historians, legal scholars, ethnologists sociologists etc. — as well as the public in general — on national legal and social culture which has been existing and developing for centuries in the Balkans, in spite of many difficulties. Yugoslav people and their neighbours in this part of Europe have many historical common traits in spite of differences in economic development, religion and language. And academician Begović is a person who endeavours to overcome these differences in the best possible manner.





Мехмед Беговић

### СЕЋАЊЕ НА СТУДЕНТСКЕ ДАНЕ И ПРВЕ КОРАКЕ У УНИВЕРЗИТЕТСКОЈ КАРИЈЕРИ

У време кад сам се уписивао на факултет, по новој уредби о Правном факултету у Београду, заведен је нови режим студија почев од школске године 1922/23. Школовање је трајало четири године. Испити су се полагали по групама. Испитни предмети били су разврстани у седам група. Поред усменог, полагала су се и два писмена испита, из грађанског и кривичног права. Ти испити имали су елиминациони карактер. Предавања су, по правилу, била обавезна, а фактички факултативна. Све је зависило од добре воље студената. На предавања је долазила једва једна трећина уписаних студената. Пре тога су студије трајале три године, а испити су се полагали појединачно. На целом је Универзитету тада било око 3000 студената, од тога готово половина правника. Било нас је из разних крајева. То је била Југославија у малом. Међусобни односи били су пријатељски и другарски — нико вас није питао које сте вере или нације. Поред студената било је и неколико студенткиња. Опкобење према њима било је врло одмерено. По-нашали смо се као колеге и блиска родбина.

Просторије Правног факултета налазиле су се у „Старом здању“, на последњем спрату. Ту су биле четири учионице и сала за седнице савета. Просторије секретаријата биле су смештене у две мање собе. Све послове секретаријата обављао је „чика Рака“ (Радоје Радојевић), доброћудан службеник, знао нас је све по имену. Помагао му је и један дактилограф. То је била сва администрација, али су сви послови обављани на време и како треба. Посао домаћина обављао је „чика Милутин“ (мислим да се презивао Недељковић). Он је за нас био појам. Довољно је било да кажеш „чика Милутин“ и свако је знао о коме је реч. Он је у ходнику имао сто и столицу и један орман пун уџбеника и табака. Ту је било и извода из разних предмета, па чак и појединих питања и одговора. Било је добро очуваних уџбеника, а и правих купу-сара које су прошле кроз неколико руку и у којима је било све подвучено. Могао си их код чика-Милутина купити по цени „дај-шта-даш“. Чика Милутин је оглашавао резултате испита. Онима који су добили одличне оцене честитао је речима: „Ти докторат положио, а ја кућу сази-дао“. Тада би га обично чашћавали, неко пет-шест динара, неко банку — ниси могао да му не даш ништа.

Предавања сам похађао готово редовно. Већина професора је редовно држала предавања, а било је и изузетака. Било је наставника који су својим предавањима пленили пажњу слушаца, а било је и незапажених излагања. На предавањима смо правили белешке, посебно

за предмете за које нису били написани уџбеници. Предавања из свих предмета слушали смо у „Старом здању“, осим предавања из судске медицине која смо слушали на Медицинском факултету код чувеног професора Миловановића. Он је имао асистента који је строго бележио ко је био на предавању и зато смо на његова предавања често ишли трчећим коракном.

Са још неколико правника слушао сам предавања Павла Поповића о српском романтизму и Бранку Радичевићу.

Сад да представим неколико старијих професора и да изнесем своје утиске о њиховим предавањима.

Политичку економију предавао нам је стари професор Милић Радвановић. Висок, усправан, прописно одевен, али по моди с почетка XX века. Једини од професора је носио полуцилиндар (остали су носили шешире). Говорио је слободно и течно. Испитивао је по свом уџбенику, који је издао крајем XIX века. Тражио је да му студенти дају кратке одговоре у облику дефиниција. На пример: „Новац је средство плаћања“ или: „Секретар предузећа — душа предузећа“.

Црквено право и енциклопедију права предавао је професор Чедо Митровић. Дobar предавач, сва излагања увек би зачињено неком досетком. Са извесним одредбама црквеног права није се слагао. Тако је критиковао забрану што се свештеник није могао оженили по други пут. У вези с тим је и јавно иступао. Међутим, о том питању Св. Синод Српске православне цркве заузео је супротно гледиште.

Аграрну политику предавао је Драгољуб Јовановић. Ватрен говорник и трибун, тако да су његова предавања понекад личила на политичке говоре. Предавања су му била увек добро посећена — имао је највише слушаалаца. Волео је да истиче како је сељак изабљиван. Говорио је: „Ето, ја као професор стрпам у џеп сваки месец плату у вредности до готово једног вагона кукуруза“. Кад је био ухапшен и осуђен по Закону о заштити државе, сви професори Правног факултета одржали су конференцију на којој је донета одлука да сви редовни професори дају по 150 динара, ванредни по 100, а доценти по 50 динара месечно и да се та сума даје сваког месеца његовој породици да би имала од чега да живи. Одлука те конференције је строго поштована, и то за све време док се Драгољуб Јовановић налазио у затвору. Наравно, после његовог изласка из затвора са тим се престало.

Грађанско право предавао је Живојин Перић, познати научник и у земљи и у иностранству. Он је имао посебан начин предавања. Продубљивао је поједина правна питања, тако да би једном питању посвећивао и по више часова. Позивао се при том и на теорију, и на судску праксу, и на упоредно законодавство. Ту је слушаалац заиста имао шта да научи и да схвати значај права. Био је строг на испитима — најстрожи од свих професора, али је захтевао да студент уме да мисли и да разуме.

Кривично право предавао је Тома Живановић, угледни научник, који је написао више дела на нашем језику и на страним језицима из области кривичног права и филозофије права. Говорио је врло тихо, готово нечујним гласом, тако да га је тешко било чути и разумети.

Његова семинарска вежбања била су врло посећена. Ту су се решавали разни случајеви из области кривичног права, уз његове коментаре. На испитима је посебно захтевао да му студент да дефиницију појединих кривичних дела, дословно онако како је он то у својим уџбеницима навео. Није дозвољавао да се ту што мења, додаје или одузима. Чим би неко мало скренуо, он би рекао: „Не ваља, не ваља“, а то је утицало и на оцену.

Кривични поступак предавао нам је професор Божа Марковић. Увек је долазио на предавања на време и улазио би у учионицу „у минут“. После њега нико жив није смео да уђе, јер би га одмах избациса напоље. Излагао је поједина питања речито и платко, повезујући правне прописе са судском праксом, посебно нашом. Имао је одлично написан уџбеник. На испитима је био строг. Питао би у групи по неколико студената одједном. Поставио би питање првом по реду, па, ако овај не одговори, тражио би да му одговори други по реду, и тако редом. Сећам се кад је полагала моја група. Прво питање: „Сведок, вештак и разлика међу њима“. Првопрозвани није умео да направи разлику између сведока и вештака, а то није успео ни други. Био сам трећи по реду и дао сам му задовољавајући одговор. Иначе, професор Марковић није се задовољавао одговором „бубалице“. Тражио је да студент уме самостално да мисли и да уме да извуче закључке.

Драгољуб Аранђеловић је предавао грађански судски поступак. Углавном је читао своја предавања, па би то замарало студенте. Иначе, он је лепо писао и сматрали су га одличним познаваоцем грађанског поступка — па су му се адвокати често обраћали за савет и мишљење.

Уставно право предавао је Слободан Јовановић. Говорио је слободно, пискавим гласом, али је деловао врло одмерено. Његови уџбеници су писани ванредно лепим језиком, тако да су његови правни списи деловали као књижевно штиво. Полагао сам код њега испит 1925. године. Сећам се, поставио ми је питање о парламентаризму. Дао сам му правилан одговор, па ми је рекао: „Хвала лепо, ово сте питање добро проучили“.

Професор Теодор Тарановски предавао је историју права. Био је свестрано образован. Познавао је, поред класичних језика, и многе савремене. Поједине установе из историје права објашњавао је на врло приступачан и разумљив начин. Кад је говорио, заносио је на руски. Уџбеници су му били одлично написани и духовити. Подвлачио је у њима масним словима оно што је важно, објашњавајући нам: „Боље је да ја подвучем него студенти, који не могу разликовати важније од мање важно“.

Најзад да споменем и професора Гргура Јакшића, који је предавао дипломатску историју. Посебно је лепо излагао дипломатску историју Србије и њену борбу за независност. Понављао би често: „Видите да у сваком унутрашњем догађају има увек нека страна сила или покрет који је у то умешан“.

Предавања су, по унутрашњем реду, почињала у 8, а завршавала у 12 часова. У паузи између другог и трећег часа обично смо ишли на пијацу, која се налазила на месту данашњег Студентског парка. Ту је

било врло живо, врева, бучна дозивања, хваљење робе и јефтиноће. Ту бисмо куповали: неко сендвиче, неко бурека, неко воће. Ја сам обично куповао бурека са сиром. За динар си могао купити добро парче бурека, који је био првокласан. Куповао сам понекад јабуке. И зачудио сам се кад ми је једном једна продавачица рекла да за пола килограма јабука дам „два гроша“. Није ме зачудила цена, него ме је зачудила употреба речи „грош“, као што ме је зачудила употреба речи „машина“ за шибицу. Ето, већ тада нису више употребљавани ови називи.

На Универзитету је одавно постојало удружење студената са задатком да унапређује, чува и заступа њихове интересе и њихова настојања. Посебно се старало у помагању сиромашним студентима у отварању и одржавању домова и мензе. Студентска активност нарочито се испољавала у време избора за руководства удружења. Тада се одвијала права политичка борба за поједина места. Сећам се да су 1924. биле истакнуте следеће листе: 1) демократска, 2) радикалска, 3) републиканска, 4) социјалистичка (у то време је Комунистичкој партији Југославије већ била забрањена делатност) и 5) земљорадничка. Опозиционе партије добиле су заједно више пласова од партија које су биле на власти. За те изборе владало је интересовање и у широј јавности. По тим изборима цениле су се симпатије које уживају поједине политичке партије у грађанству у Београду.

Студенти су на својим скуповима расправљали о унутрашњим политичким и спољним догађајима који су се односили на нашу земљу. Ево таквог једног догађаја. Односи се на закључење „Нетунске“ конвенције с Италијом, која је била неповољна по интересе наше земље. Сви су студенти, без разлике на политичко опредељење, били против ње. Заказали су студентске демонстрације за 4. децембар 1924. (на Ваведење). На припремном збору, који је одржан у дворишту „Старог здања“, било је закључено: да поворка крене у 10 часова Вука Караџића улицом, Кнез-Михаиловом па Теразијама до Двора, и да тамо преда краљу резолуцију против ове конвенције. Поворка је у договорено време кренула утврђеним путем. Пред „Руским царем“ пресрео нас је кордон жандармерије с пушкама „на готовс“. Студенти из првих редова подигоше једног студента да говори. Међутим, тек што је овај изговорио прве речи осу се шлотун. Изгледа „ћорци“. Наста пометња и узвици: „Уа! Доле солдатеска!“ А потом гужвање и туча. У исто време појави се са леђа поворке одред жандармерије на коњима, који поче да удара штаповима по студентима. Налазио сам се с неколико другова поред књижаре Геце Кона. Неко завика: „Бежимо кроз овај пасаж према Универзитету“ (књижара Геце Кона излазила је и на Кнез-Михаилову и на Чика-Љубину улицу). Појурисмо кроз пасаж и трчећи се склонисмо у зграду „Старог здања“. Било нас је стотинак који смо успели да се склонимо. Жандарми опколише зграду. Неколико студената чувало је улаз и довикивало: „Доле батинаши! Доле издајничка влада! Доле плаћеници!“ Један полицијски писар прикучи се вратима претећи. Неко од студената мазну га по глави штапом (у то време било је у моди да се носе штапови). Полицијски писар изда тада наредбу: „Упадај и пуцај“. Жандарми пуцајући упадоше у аулу. Ранише тројицу студената, међу њима Мишу Лазаре-



вића, студента Техничког факултета, а неке премлатише кундацима. Закратко извршише посао и повукоше се. Тим поступком били смо изненађени, престрављени и озлојеђени. Ето тако повредише аутономију Универзитета. Не помаже ти аутономија — сила бога не моли. Срећом у згради се налазио проректор, Богдан Поповић. Он нас је смиривао и обећао да ће с нама остати у згради, да је телефоном обавестио надлежне о догађају, а болницу да пошаље лекара и укаже помоћ рањенима. Изгледа да повреде нису биле опасне и да су неки студенти медицине већ указали привремено помоћ. Богдан Поповић је долазио више пута међу нас и смиривао нас. Студенти су одлучили да не напуштају зграду док се жандарми не уклоне и тражили су да се пусте на слободу ухапшени, а да се полицијски писар који је изазвао инцидент отпусти и казни. (Изгледа да је поводом тог догађаја и био поведен поступак противу њега.) Око три сата после подне проректор Богдан Поповић обавестио нас је да је издато наређење да се жандарми повуку и да се можемо слободно разилазити. Умиривао нас је речима: „Не брините, нећу вас оставити; ја ћу последњи напустити зграду”. Тај дан је назван „крваво Ваведење”.

Студенти који нису били из Београда становали су у домовима и хранили се у мензама. Ја сам становао у дому „Гајрет”. Живот тадашњих студената текао је по неписаним правилима. Био је испуњен одређеним дужностима и садржајем. Београд је тада имао по статистици (по попису из 1921. године), 111.000 становника. Био је то весео град. Посвуда се овде орила песма и музика. Излози многих кафана били су окићени пилићима, јагањцима и прасићима. У неким, опет, вртили су се на ражњу, одакле је допирао примамљив мирис печења. У неким угоститељским радњама биле су изложене тепсије с разним врстама бурека и других јела, а у сластичарницама тепсије са баклавом, халвом и другим посластицама. И ми студенти могли смо у том шаренилу наћи свој кутак и окрепити се за мале паре. У поподневним часовима састајали смо се код „сахата” пред кафаном „Албанија”. То је тада била приземна зграда, где је касније подигнута лепа палата „Албанија”. Ту бисмо ћаскали, па продужили корзо Кнез Михаиловом улицом. Ту се шетало горе-доле, углавном омладина. Била је то нека врста омладинске смотре у којој су видну улогу имали студенти. У вечерњим часовима ишли смо у кафану, биоскоп или позориште.

По завршетку студија 1926. године намеравао сам да одем на праксу у суд и да се после положеног судијског испита одредим за рад у суду или за адвокатуру. Но моје се намере не остварише. Једним законским прописом из 1926. године основана је катедра за шеријатско право на Правном факултету у Београду. По одлуци савета Правног факултета, расписан је конкурс за једног свршеног студента који би у Алжиру специјализирао ову грану права. На ову одлуку нисам скретао пажњу нити сам имао жељу да се јавим на конкурс. Међутим, Хасан Ребац, тадањи потпредседник „Гајрета” и начелник Министарства правде, почео ме наговарати да се јавим. У почетку сам се нећкао, а после у начелу пристадох на његов наговор. На такву моју одлуку утицао је и Абдулсалам Џумхур, војни муфтија, а и мој се отац сагласио да се јавим (ја

се нисам смео јавити док нисам питао оца). Изгледи су били повољни да стипендију добијем, јер сам испуњавао све услове који су у конкурс тражени, а посебно одличан успех у дипломи факултета. Јавих се, и Савет Факултета ме је изабрао. Тако добих државну стипендију у висини од 2500 динара месечно, и одох на студије у Алжир 1927. године.

На овом факултету сам, поред усменог испита, одбранио с одличним успехом докторску тезу под насловом *L'évolution du droit musulman en Yougoslavie*. Ова дисертација је награђена по одлуци Савета Правног факултета у Алжиру.

Пошто је било отворено место у буџету за једног доцента за шеријатско право, јавио сам се, и Савет Правног факултета у Београду изабрао ме је на својој седници 1931. године, а указ о именовању био је потписан крајем децембра исте године. Тако сам као доцент први пут присуствовао седници Савета Правног факултета у јануару 1932. године. То је била част, али и велико задужење. Стрепео сам да ли ћу моћи да оправдам указано поверење.

На првој седници открио сам ново лице факултета и његових наставника. Седница је почела око пет сати после подне. Сала за седнице налазила се на последњем (другом) спрату у „Новом здању“. Била је то велика просторија; у средини био је постављен дугачак сто прекривен зеленом чохом, са обе његове стране биле су поређане столице, а у pročелу — једна фотеља. При дну сале, на једној страни налазила се канапа, а на другој — округли сточић и око њега неколико столица. На истој страни на зиду било је окачено велико огледало, у старом позлаћеном оквиру. Испод њега ред фотографија некадашњих професора. То је био углавном сав намештај; скроман, али је деловао озбиљно и упечатљиво. У уречено време почеше долазити наставници, углавном моји некадашњи професори. Поседаше за сто по старини. У горњем делу старији, у доњем млађи (и сад ми је у глави слика како седоше, с десне стране од декана, Живојин Перић, а с леве стране — Драгољуб Аранђеловић с оном својом брадицом). Декан заузео место у pročелу. Божић Марковић и Слободан Јовановић на канапи, а ми доценти се окупили око сточића. Тадањи декан Милета Новаковић (син Стојана Новаковића) отворио седницу, утврди да постоји кворум, наведе имена оних који су спречени да дођу. После тога ме представи и поздрави са неколико бираних речи и захтеле да успешно и савесно обављам наставничке дужности. Најмлађи ванредни професор, као секретар Савета, прочита записник са прошле седнице, који је био примљен с малим примедбама, па се пређе на решавање дневног реда. Поводом сваке тачке било је дискусије која је трајала кратко, смилено, без прекидања и упадица. Ако се указала потреба, решења су доношена гласањем. Право гласа имали су само редовни и ванредни професори. Декан је, већ према значају питања за наставу, тражио да се и ми доценти изјаснимо гласањем, али наш глас имао је само саветодавни карактер. Гласало се јавно, прозивком, а гласање је почињало од најмлађег према најстаријем. То је било због тога да старији професори својим гласањем не би утицали на опредељивање млађих. Секретар, записничар, уносио је одлуке и кратку дискусију у записник. Ако је неко желео да његова дискусија уђе

у целости у записник, требало је да то изјави и да онда издиктира свој текст или да га писмено достави декану. Седница се тада била завршила за сат и по. За све то време нико није пушио и није се служило никакво пиће. Жедни су могли угасити жеђ водом из боце која се налазила на столу.

Моје увођење у наставничке дужности тиме није било завршено. Требало је одржати приступно предавање. То је била нека врста свечаног представљања пред студентима и публиком. Новоизабраном наставнику остављало се око три слободна месеца, за које је време по слободном избору, могао да припреми једно питање из своје струке. Обавестио сам декана да ћу обрадити питање о изворима шеријатског права и да ћу то завршити до почетка априла. Међутим, због студентских демонстрација, настава се није могла одржавати у целом летњем семестру. Ствар се одгоди за јесен. Тек на седници савета почетком новембра 1932. године одређено је да предавање одржим 17. новембра исте године. Тих дана око седнице професор Гргур Јакшић ме је запитао да ли сам предавање написао. Одговорих му потврдно и из торбе извадих откуцани састав. Он ми рече да је то опширно и да треба обавити сажимање, тако да читање текста може да се заврши за 45 минута. „Де, читајте, да видим како читате.“ Почео сам да читам и он ме прекиде речима да тако не ваља. „Треба читати полако, смирено и разговетно. Сад читај поново... Сад је боље. Но, кад читаш, треба да повремено бациш поглед на публику.“ Тек следеће читање га је задовољило. Видите, како су ти стари наставници водили бригу о нама млађима. Јер наш успех био је и њихов успех, а тиме се чувао и углед факултета.

Дође 17. новембар. У сали за седнице, око пет сати, окупише се наставници. Време је споро одмицало. Некако сам савладавао унутрашњи немир. Звоно огласи почетак часа. Наставници полако напустише салу за седнице и упутише се у пространу учионицу број 62. После неколико минута поново се огласи звоно. Декан Спасојевић позва ме да идемо. Следио сам га, трудећи се да корачам сигурним кораком. Уђосмо у препуну учионицу. Публика и студенти седели су у клупама, а неки су стајали. Наставници Факултета седели су на столицама поређаним испод катедре, окренути лицем према публици. Декан ме представи са неколико похвалних реченица и замоли слушаоце да ме саслушају. Наста пљесак. Стадох за катедру и почех да читам своје предавање. Приметих да публика пажљиво следи моје излагање. Потпуно се осоколих. Читање је било течно и смирено. Управо кад сам завршио последњи пасус, звоно огласи крај часа. Поново жив пљесак и честитања. Пребродих, дакле, и ту препреку. После тога наставих предавања по утврђеном распореду.

(Приредио: Александар А. Миљковић)



*M. Begović*

## RECOLLECTION OF STUDENT DAYS AND FIRST STEPS IN UNIVERSITY CAREER

Recollection of student days of Mehmed Begović refer to his professors, to the atmosphere at the Belgrade University Law School where he studied law, and especially to students' demonstrations in which he took part. He also warmly described his first assistance at a meeting of the Teaching Council of the University Law School and his admission paper he presented.

These recollections are both testimony of his personality and of the Belgrade University Law School, of his professors, atmosphere and rules which governed there at that time.

Радомир Лукић

## УЛОГА ПРАВНИКА У УНОШЕЊУ МОРАЛА У ПРАВО

### I

Кад је реч о стварању права, начелно, главна улога припада народу, како се то романтично каже, односно политичким органима који га представљају. Међутим, и овде је у многим областима улога правника претежна, јер политички органи много више одлучују у чисто политичким питањима, док правници имају широко поље утицаја у другим областима, па и у одређивању мере у којој треба унети морал у право. Уосталом, ово питање је врло много разрађивано у теорији и постоје нека више-мање усаглашена мишљења о томе. Реч је, наравно, пре свега о класичној, такозваној буржоаској теорији права и законодавства. Много мање је о томе расправљано у социјалистичкој теорији уопште, па и у нашој.

Овде се постављају углавном два питања. Прво је питање одређивања морала као система норми који донекле стоји упоредо с правом и који треба да утиче на право, односно да буде унет у ово, а друго је питање колики треба да буде тај утицај, шта тачно треба унети од морала у право. У такозваној буржоаској теорији и законодавству се, наравно, у великој мери моралом сматрало оно што је био буржоаски морал, што значи да се није водило рачуна о класној природи сваког морала. Додуше, у моралу који се тамо признаје постоји и знатан део оног што се може сматрати, иако донекле условно, универзалним, општечовечанским моралом. Класични буржоаски законици, првенствено кривични и грађански, а донекле и уставни, више-мање су чврсто одредили морал који треба унети у право. То је било учињено, у основи, већ током XIX века.

Не може се порећи да је XX век унео доста новина у овој области, особито у погледу заштите човекових права, социјалне заштите и солидарности и сл. Ипак, основни дух је остао исти. Може се рећи да је моралу дато доста места иако, наравно, право највећим делом остаје ван морала, а понекад иде и против њега, водећи рачуна о потреби правне (и друштвене) сигурности.

Кад је реч о социјалистичком праву, посебно самоуправном, стање је нешто другачије. Пре свега, није довољно разрађено шта стварно тај морал садржи, о чему ће бити речи мало касније. У погледу мере уношења и утицаја морала на право постоји начелан, идеолошки став да утицај морала мора бити што јачи, много јачи него у случају буржоаског права и морала. Начелно, сматра се да између социјалистичког морала и права нема сукоба, да то право треба да буде што више прожето моралом. Овај начелан став, међутим, није довољно остварен ни

у једном социјалистичком моралу. Шта више, много је више заступљен онај општи, традиционални морал десет Божјих заповести него што је унет нов, социјалистички морал. Разлог томе је свакако јасан. Право мора да води рачуна о стварним односима у друштву, а они су пре свега неумитно одређени привредом, односно сиромаштвом социјалистичког друштва. Чак и кад би социјалистичке земље биле богате као развијене капиталистичке земље, оне не би могле учинити много у том погледу, а камоли кад то нису. Недовољно богатство, које се изражава у постојању робне привреде, новца и тржишта, намеће одговарајуће нужне правне прописе који су у основи супротни вишем социјалистичком моралу једнакости и правде, солидарности и љубави. Наравно, иако је у суштини тачно, то не значи да се у неким случајевима није могло ићи и даље у морализирању социјалистичког права него што је то стварно учињено, али то не мења много суштину ствари.

Кад је реч о другом основном питању, примени права у вези с моралом, не може се порећи да, у већини случајева, посебно кад су у питању стари законици, буржоаска пракса, а пре свега судска, теже да иду даље у правцу јачања утицаја морала него што одређују закони иако, наравно, има и грубих супротних примера. У томе су постигнути и значајни резултати. Добро је познато како је судска пракса мењала тумачење многих законских норми, посебно старих закона, да би их прилагодила новом моралном схватању. Научна обрада судске праксе је ово јако развила и уопштила, а на то се надовезала и правна теорија, односно филозофија, снажно подржавајући такав развој и правац праксе. Тако су у теорији створена правила тумачења која омогућују ово прилагођавање права моралу, дајући све више слободе тумачу, тј. правнику практичару. Правна филозофија је овоме покушала дати и дубљу основу, признајући морал као битан састојак саме суштине права, темељ на коме оно треба да буде подигнуто. Довољно је поменути пример Женија с његовим моралним основом права (*donné moral*).

Посебно је занимљиво и важно питање сукоба права и морала и, у вези с тим, става правника у примени права. Као што је познато, развијене су многе теорије о такозваном слободном тумачењу права, о праву као чисто друштвеној појави, независној од државе и чак супротстављеној њој и, најзад, и теорије о праву народа на побуну против права и државе. Тако је заступано гледиште да правник који примењује право не само да је слободан да шире тумачи смисао норме, држећи се ипак њеног језичког значења, него и да може превазићи ово значење, отворено одбијајући њену примену ако она крши правду, морал и народно мишљење, суд јавног мњења. У случају да право грубо и на дужи рок иде против народне правне свести, нека мишљења одобравају не само пасиван, него и активан отпор, побуну. С правног гледишта све то је, наравно, тешко прихватљиво, али да би се у пракси избегла примена таквих крајњих корака, потребно је да постоји не само правна него и стварна могућност да народна воља буде изражена у праву.

У социјалистичкој теорији права, наравно, оваква гледишта се одбацују у наслону на начело законитости и, особито, на чињеницу да социјалистичко право, у начелу изражава вољу радничке класе и народа

уопште. Међутим, не могу се затворити очи пред чињеницом да има случајева где се народ, односно радничка класа, знатним ако не и претежним делом, диже против сопственог права, а посебно против његове примене, која стварно криши његова основна начела. Бирокупатизација државе, која обухвата и бирокупатизацију судства, представља озбиљно питање примене права које народ не прихвата, па није могуће да се и у социјалистичкој теорији права јаве расправе о некој врсти природног права, одбијања примене очито неморалног права, па и права на побуну.

## II

Ако се посматра стање у нас, у погледу улоге правника у стварању права, треба рећи да она није мање значајна него у другим правима, па и буржоаским, без обзира на појаву самоуправног права у нас. Јер, самоуправно право требало би да буде независније и од стручних правника, да у његовом стварању више учествују радници непосредно. То свакако и јесте случај, али треба имати у виду да је правника у нас несразмерно више него у другим социјалистичким (па и буржоаским) земљама и да они највећим делом непосредно, ако не стварају, оно свакако обликују право и кад је реч о самоуправном праву, макар и у најситнијим радним организацијама. То је свакако добро, али не би ваљало ако би они тамо одређивали и претежну садржину права, а не само уобличавали ону коју радни људе обраде, јер ма колико били и социјалистички и самоуправни, они ипак могу пасти у идеолошку обману да су њихови интереси увек истоветни с интересима радних људи и уколико се жешће борити да створе право које томе одговара. Нама недостају истраживања колико правници стварно утичу на стварање права, али је утисак да је њихово учешће, па тиме и одговорност, значајно.

Кад је реч о тешкоћама у увођењу морала у право при његовом стварању, оне су свакако веће но оне у буржоаском праву. Јер, као што је речено, још нема довољно сагласног мишљења о томе шта све конкретно садржи социјалистички морал уопште, а посебно онај самоуправни. На том пољу нема ни теоријске разраде, а ако је и има, мишљења су често оштро подељена, нарочито између оних који заступају такозвани крајње хуманистичко-антрополошки марксизам и у погледу домашаја самоуправљања вероватно претерују у његовом ширењу без довољно обзира на стварне могућности и оних који, макар и несвесно, заступају, ма и ублажено, етатистичко становиште. У пракси би се можда могло уврдити да се није много постигло у уношењу нових моралних норми у наше право. Додуше, постоје начелне декларације о томе, пре свега у уставима, али мало конкретних, стварно обавезујућих правних заповедних норми. Углавном се задржало на познатим традиционалним нормама морала.

Било би свакако добро ако би се неко латио подробнијег истраживања у овом погледу и показао, упоређивањем с другим правима, колико се наше право у томе разликује од других права. Мора се призна-

ти да је питање врло сложено и да не треба радити сувише брзо и без довољног проучавања. То не значи, међутим, да не треба ништа учинити да се приближимо идеалу — што већој морализацији права. И поред уважавања стварности, која је далеко од идеала, ипак је тешко прихватити тако велике неједнакости између запослених и незапослених, тако велику бирократизацију, толико велики број запослених непроизводних радника који, у ствари, врло мало раде, честу експлоатацију итд., и право које све то омогућава. Додуше, може се рећи да се све то одиграва у слободном, неправном простору, да право то не регулише или да се такве појаве јављају у ствари као противправне, као извртање права, те да не стављају у питање стварање права него његове примене. То је свакако тачно, али само делимично. Правом је несумњиво омогућено расипање друштвених средстава на једној, а оскудица на другој страни иако је ова друга друштвено често много значајнија. Бирократија, очито је, сувише снажно брани своје интересе, поред осталог, и утицајем на стварање права, при чему страда морал. Било би свакако занимљиво истражити такве изричне или недовољно јасне одредбе, као и правне празнине да би се тачно знало какво је стање.

Кад је реч о примени права с гледишта морала, ни ту нема подробнијих истраживања, која су неопходна. Судску праксу, а и праксу осталих органа ми смо сасвим неоправдано, скоро потпуно занемарили. Она се недовољно и нередовно објављује, о њој има мало расправа. Наука као да не обраћа пажњу на њу. У свету, најпознатији правници коментаришу праксу и снажно утичу на њу, а наши истакнути теоретичари ретко се на њу обзирају. Није онда чудно што она, препуштена самој себи, има више недостатака. И, ако се сме изрећи неки општи утисак без подробних проучавања, изгледа да је наша пракса примене права на веома ниском ступњу. Она је прилично нестваралачка, више-мање слепо и уско тумачи право, доста често је непосредно незналичка. Човек се често мора хватати за главу и због елементарне неписмености језичке, а камоли стручноправничке. И, што је најгоре, изгледа да се ту стање погоршава. Нема потребе говорити о огромној друштвеној штети због таквог стања. Наравно, постоје и нека оправдања. Пре свега, огромна сложеност нашег права, непрегледан број често рђаво стручно донетих прописа, државних и самоуправних. У тој џунгли тешко је снаћи се и кад је човек најстручнији и најсавеснији.

Разумљиво је да ни морал ту не пролази добро. Постоје, несумњиво, и добри примери, али је више лоших. Један свима пада у очи — неуспех у такозваном гоњењу такозваног неоправданог богаћења.

Због недовољног познавања наше праксе, тешко је говорити и о начину примене теорије тумачења и других тековина правне науке у примени права. Изгледа да је стање врло лоше. Наши правници су, чини се, исто толико невешти у томе колико у стварању правних норми. Кривица је и до наших правних факултета, који све више подлежу стихији огромног броја студената, а малог броја наставника, нарочито оних који су довољно стручни ва тај тежак позив. Опасност је и од рђаво схваћеног самоуправљања на универзитету и, особито, домашаја студената у самоуправљању. И поред свег уважавања за студентско учешће,



ипак се не сме заборавити да они тек уче право и да нису способни да одређују шта треба учити, колико времена и како треба полагати испите. Ту се може чути и њихов глас, али они о томе не могу одлучивати. То треба јасно и отворено рећи, јер иначе је човек само лажни пријатељ и студената и друштва.

Кад је реч о тешким питањима неслагања права с моралом и, уопште, друштвеним јавним мњењем и у нашој теорији и пракси скоро да нема гласова који би заступали право оних који примењују правне норме да ове крше с оправдањем да су неморалне или неправедне и т. сл. Нико практично не заступа слободно тумачење права, јер то води у незаконитост. Напротив, снажно се истиче начело законитости. Такође се с правом одбацује право на побуну. У вези са проблемом природног права, осећа се ту и тамо оживљавање интереса за њ и покушај тражења некаквог решења које би одговарало марксизму и материјализму, али све то је још само пре наслућивање него свесно истраживање. А изгледа да је могуће и потребно и без усвајања теорије природног права, ипак разрадити нека основна начела самоуправног права која произлазе ако не из природе ствари, оно, свакако, из саме суштине самоуправљања.

### III

После овог сасвим сажетог излагања, закључак шта треба учинити да се питање односа морала и права у нас боље реши очито је лако извести, иако је врло тешко остварити га. Стање није нимало повољно, како у теорији тако и у стварању и примени права. Теоријски су одговарајућа питања скоро сасвим неразрађена, како у области нормативне етике тако и у области теорије и филозофије права. Иако су местимично постигнути и видни резултати, ипак овим нашим наукама недостаје снажан стваралачки замах. Оне су или сувише под утицајем политичке идеологије и задовољавају се у знатној мери понављањем односних ставова или, још горе, и самих фраза. Ако су нам уставни за узор, законни су сувише често лоше рађени, а подзаконски акти још лошији. Велики број наших правника „стварају“ право, а да претходно о томе на факултету нису ништа чули. Право је чудо како не раде још и горе но што раде! Кад је реч о пракси, она се развија сасвим стихијно, скоро нико нема иоле потпунији и критичкији увид у њу. Без озбиљне расправе и обраде она се не може унапредити уопште, а посебно у питању морала. И овде се изоставља низ врло крупних теоријско-филозофских питања о којима наша наука и филозофија ћуте. Школовање правника је по правилу слабо, поготову нема никакве везе факултета и правника у пракси. Професорима је и превише студената да би се још бавили правницима из праксе, а овима превише праксе и несвршених „предмета“ (без обзира на огроман број правника) да би се још покушавали „доучити“. Отуд велике разлике и у схватању социјалистичког самоуправног морала и његовог значаја за право не могу бити пребројене и ово неповољно стање има да потраје све док се не крене даље у теорији.

*Radomir Lukić*

### THE ROLE OF A JURIST IN THE INTRODUCTION OF ETHIC NORMS IN TO JURISPRUDENCE

The article deals with the relation between the law and ethic norms, as well as with role of a jurist in solving problems of disharmony between legislature and ethic norms. The author discusses this problem first within the bourgeois society. The second part of the article deals with the study of the socialistic ethic norms and their influence on the court. The problem is discussed both from the theoretical and practical point of view. The important role of a jurist in these problems is emphasized.

Александар А. Миљковић

О ЈЕДНОЈ МАЊЕ ПОЗНАТОЈ  
КЊИЖЕВНОЈ И ЈАВНОЈ ДЕЛАТНОСТИ  
МЕХМЕДА БЕГОВИЋА ИЗМЕЂУ ДВА СВЕТСКА РАТА

Мехмед Беговић је професор и научник који је поглавито познат по томе што се до 1941. године бавио шеријатским правом, дакле исламским верским правом, а после рата, кад је црквено право укинато на правним факултетима у нашој земљи, држао је катедру породичног права. Његово интересовање у области правних наука било је веома широко, мада се већим делом кретало око исламског права, односно права у народа који су исповедали ислам. Међутим, мање је познато да се Мехмед Беговић врло живо интересовао за социологију, и, уопште, за социјална, политичка, економска и национална питања, пре свега наших Муслимана, али и осталих исламских народа. Тај интерес испољио је нарочито у годинама до слома старе Југославије и радови у којима је о томе писао скоро сви су објављени од почетка тридесетих година до 1941. У његовој библиографији<sup>1</sup>, која на жалост није потпуна, налазе се подаци и о тим радовима, али њима није до сада посвећивана већа пажња, тако да је њихов значај за нашу социологију и проучавање нашег тадашњег друштва остао недовољно уочен. Овај чланак посвећен је управо тим његовим радовима, јер су њихова вредност и значај много већи него што се о томе до сада мислило.

Своје излагање о овој групи радова Мехмеда Беговића започео бих његовим чланком посвећеним Ибн-Халдуновим погледима на друштво и државу<sup>2</sup>. Хронолошки, тај рад није први; напротив, он се појавио у са-

<sup>1</sup> Видети: *Годишњак LXXXIII* за 1976. годину, Српска академија наука и уметности, Београд 1977. Уз библиографију изложена је, укратко, и његова биографија.

<sup>2</sup> *Ибн-Халдунови погледи на друштво и државу*, „Правна мисао“, Часопис за право и социологију, бр. XI — XII, новембар — децембар Београд 1940, с. 537—549. После рата, М. Беговић је овај свој рад прерадио, допунио и објавио га је под насловом *Ибн Халдуново схватање о развоју друштва* у Гласу СССХИХ, САНУ, Одељење друштвених наука, Књ. 21, 1980, с. 9—30. У овом послератном издању он је најпре изнео разлоге због којих се одлучио да поново пише о овом великом арапском и исламском мислиоцу, знатно допунио његов животопис, шире изложио нарочито његово научно схватање историје и још неке делове његовог учења, неке је фусноте унео у текст чланка, итд. Прегледу мишљења и признања које су неки савремени европски научници изразили према Ибн-Халдуновом учењу, што у предратном чини други а у послератном трећи део чланка, додао је аутор и констатацију да се данас праве доста често „упоређења између Халдунова учења и учења Карла Маркса о утицају економских чинилаца на друштвени живот“, а да има и таквих који сматрају да је Ибн-Халдун „у извесном смислу Марксов претеча“. У мом чланку сви су наводи узети из Беговићевог чланка објављеног у „Правној мисли“ 1940. године, а тај је чланак послужио и као основа по којој сам изложио његово схватање Ибн-Халдуна.



мо предвечерје априлског слома старе Југославије. Али значајан је највише због тога што је сам аутор, по сопственом признању, током целог свог живота био поштовалац и поклоник идеја овог великог исламског и арапског мислиоца и научника. Неке од фундаменталних претпоставки које се налазе у основи Беговићевих погледа на друштво и разна друштвена питања очигледно имају своје порекло у Ибн-Халдуновом учењу. Овим чланком Беговић се посведочио као изванредан познавалац дела овог исламског и арапског мислиоца.

„Од свих знаности”, писао је Беговић у овом чланку, „Ибн-Халдуна је највише интересовала историја”. Међутим, од његове опште историје исламских народа, он се у свом чланку задржава само на опширном уводу у изучавање историје „Мукадима” (у послератном издању пише „*Mukaddima*” и наводи стално упоредо оба издања: бејрутско и каирско), коју је Халдун написао на арапском језику између 1374. и 1378. године.” „Ту он износи своја опажања о постанку и развоју људских заједница и државе, о привреди, политици, религији, праву, рату, култури и другим друштвеним појавама, и подвлачи њихов узајамни однос, повезаност и утицај на развој људског друштва као целине.”

Из Мукадима он издваја неколико значајних идеја о којима пише. Историја за Ибн-Халдуна није, као што је била за његове претходнике, „набрајање догађаја, ратова, династија и владара”, него јој је основно да „открије законе о постанку и развоју људског друштва”. „Знај да је основни задатак историје да проучи стање у друштвеним заједницама, то јест да разјасни цивилизацију”, писао је Ибн-Халдун. Разлоге због којих људи живе у заједницама овај арапски филозоф налази у природним нагонима и крвним везама, економској међузависности, у власти и религији. Економска нужност гони људе да се удружују. Али заједница се ствара и одржава помоћу власти. „Халдун сматра силу, подјармљивање слабијих од стране јачих као редован начин заснивања власти и државе.”

Чини се да се Беговић највише задржава на Ибн-Халдуновом схватању државе. И оно, заиста, изгледа толико значајно да заслужује да му се поклони највише пажње. Не улазећи у овом тренутку у изношење Ибн-Халдуновог концепта државе, како га је приказао М. Беговић, неизбежан је утисак да је он потпуно савремен.

„У друштву се врши све по извесним законима, ништа се не збива случајно и произвољно”, пише даље Беговић. „Везивањем разних друштвених појава, Халдун изводи неколико закона који долазе до изражаја у друштвеном животу: закон еволуције, закон смењивања, закон уништења, закон разликовања, закон имитације и асимилације, закон опозиције, закон друштвене међузависности, закон поделе рада и закон понуде и тражње.” Објашњавајући подробније како сваки од тих закона у Ибн-Халдуновом учењу треба разумети, завршава Беговић своје излагање схватања овог великог исламског филозофа. У другом делу чланка,<sup>3</sup> који је знатно краћи, он је изнео мишљења неких европских научника о значају Ибн-Халдуна, али и нека своја разматрања.

<sup>3</sup> У послератном издању, као што смо видели у трећем делу.

Политичка и привредна еволуција сваког друштва иде једним истим током — „од нижег ка вишем степену, а не обратно“. „Градски живот и градска привреда је последња фаза економског и културног развоја народа“. Али, поред те позитивне стране, „Халдун сматра да градски живот утиче на физичко и морално опадање народа, па чак и на мењање навика и карактера... који се не осећају код номада и становника на селу.“ И у фусноти (у послератном издању у тексту) напомиње да у Мукадими цело једно поглавље носи наслов *Становници села бољи су него они у граду*. „Села су за њега извори људске снаге и животне енергије“. То схватање је веома карактеристично и за Беговићеве погледе на положај и улогу села и сељака у нашем друштву. О томе је писао у неколико својих чланака и брошура. Један је нарочито карактеристичан у том погледу, и то је онај под насловом *Односи хришћана и Муслимана у босанско-херцеговачким селима*<sup>4</sup>, који је објављен скоро у исто време кад и чланак о Ибн-Халдуну.

У предратној Југославији већину становништва у ове две наше покрајине чинили су сељаци, и то, како наводи Беговић, православних сељака било је 92,07% од укупног броја православних, сељака католика 84,70%, а муслимана сељака 74,70% од укупног броја муслимана. „Проценат сеоског становништва у ствари још је јачи јер становништво у малим паланкама ближе је по свом начину живота и привређивању сељаку него грађанину.“ Упркос таквој ситуацији, „ипак се босанско-херцеговачка стварност суди и гледа кроз град а не кроз село.“ И, на основу те чињенице, у нашој јавности се учврстило мишљење да је у Босни и Херцеговини „религија створила два света који се међусобно не подносе, не разумеју и не сарађују“. Међутим, примери заједничког живота хришћана и муслимана у верски мешаним селима воде потпуно супротним закључцима; они показују да у тим „селима постоји сношљивост, узајамна сарадња и помагање“. И ту се, на конкретном примеру, потврђује Ибн-Халдунова мисао о преимућству које село има над градом. У даљем излагању Беговић наводи у чему се све огледа та сарадња и узајамно помагање хришћана и муслимана у мешаним босанско-херцеговачким селима.

Она се, пре свега, показује на економском пољу. На њу је сељаке „силила“ економска нужност, „и верске разлике нису биле у стању да то парализују и омету“. У оквиру јавних задружних радова сељаци у тим селима заједничким радом подизали су и одржавали сеоске чесме, бунаре, путеве, чатрње, јазове за натапање. У задружни рад приватног карактера долазили су уговори о свези и моби. „Сем тога у мешаним селима развијано је узајамно помагање и у другим облицима као зајмовима и послузи.“ „У мешаним селима постоје као и у хомогеним заједничка права на приватном земљишту као право слободне испаше, право брста, право купљења сухарака, право сабирања сухог лишћа и брања лековитих трава“. Беговић бележи и постојање вештачког „орођавања“: шишаног кумства, побратимства и млечног сродства (то јест „сродства

<sup>4</sup> „Напред“, Београд, бр. 81. и 82. *Божих* 1941, с. 8—9. Овај чланак прештампан је у листу „Тежачко право“, Бања Лука, 1. фебруара 1941.

по млеку које настаје кад малолетну децу доји иста жена"). Међутим, једна од веома значајних карактеристика понашања сељака који живе у мешаним селима је верска трпељивост (толеранција), у којој је доминантно поштовање туђе вере и туђих верских обичаја. Примери које наводи занимљиви су не само као доказ који иде у прилог тези коју заступа, већ и као сведочанство о начину живота и понашања становника ових села, по својој документарној вредности.

О социјалном, економском, културном (образовном) и националном положају Муслимана у Босни и Херцеговини и њиховим проблемима писао је Беговић у својој брошури „Муслимани у Босни и Херцеговини”<sup>5</sup>. Без намере да истичем документарну вредност и изванредне закључке о тадашњим приликама међу босанско-херцеговачким Муслиманима, а који се налазе у овој брошури — рекао бих да је то, иако мала обимом, вероватно једна од најкомплетнијих и најбољих студија о овим питањима која је написана између два светска рата.

У овој брошури, служећи се статистичким подацима за ондашњу Врбаску бановину („која је састављена искључиво од једнога дела Босне”), Беговић је могао да констатује „да се основно школовање муслимана увелико побољшало” у школској години 1931/32. према школским годинама 1912/13. и 1923/24. Па иако је још 1938. године морао да напише да, насупрот томе, „средњошколско и више школовање муслимана није овако повољно”, ипак је са пуно оптимизма истакао чињеницу да је већ тада 30 Муслиманки похађало универзитет. То је за њега био индикатор да се наше Муслиманке, упркос укорењеном конзерватизму и традиционализму, све више друштвено еманципују. То је Беговићу било врло значајно, јер се у борбу за еманципацију наших Муслиманки укључио још на самом почетку своје публицистичке делатности. Своју јавну, друштвену делатност он је заправо и започео тиме што је усменом и писаном речју повео борбу за еманципацију наших Муслиманки. Први његов овећи рад био је *О положају и дужностима муслиманке према исламској науци и духу данашњег времена*<sup>6</sup>. Овај спис је, међутим, далеко од тога да представља теолошко-правну расправу, мада се служи аргументацијом и из једне и из друге области. Напротив, његова је основна интенција била да их убеди да се покривање лица код Муслиманки, њихово затварање у куће (харем), полигамија и други обичаји који су их уназидили и обезвредили њихов друштвени положај, не заснивају на изворном исламу, већ да су наслеђени из преисламских времена и/или преузети из других цивилизација и од других неарапских народа. И док чи-

<sup>5</sup> Библиотека „Политика и друштво”, св. бр. 18, Београд, 1938, с. 37. Ова брошура је најпознатије Беговићево дело у овој групи његових радова. О њој сам писао у чланку „Библиотека 'Политика и друштво' у историји наше социологије села”, „Социологија”, Београд, бр. 4, октобар — децембар 1982, с. 449—460. (а о Беговићевој брошури на с. 452—453).

<sup>6</sup> Предавања одржана у женском интернату београдског Гајрета (који се тада налазио у улици Иве Лоле Рибара) у новембру 1930. године, Београд, 1931, с. 94. Студенткиња муслиманки било је тада у интернату свега десетак, и од њих су данас живе још три (овај податак дао ми је сам М. Беговић).

тамо први део ове Беговићеве брошуре, и нехотично нам се аутор приказује као сјајан познавалац изворног ислама, исламске културе и историје, али и обичаја и етнографије многих народа који су настањивали Оријент и који су у многоме уградили у ислам свој начин живота и своје назоре.

У другом делу брошуре Беговић пише о нашим приликама, о ономе што је довело до уназађивања друштвеног положаја Муслимана уопште, а Муслиманки посебно, у односу на остале делове нашег народа. Једно од највећих зала било је масовно исељавање наших Муслимана у Турску, које је започето одмах по аустроугарској окупацији Босне и Херцеговине, али исто такво зло били су конзерватизам и тврдокорност идеолога наших Муслимана, који су имали подршку у непросвећеним масама нашег муслиманског живља, а која се огледала нарочито у упорном одбијању да се шири просвета и да се Муслиманке ослободе кућног (харемског) ропства и свих стега које су биле оличене у покривању, обесправљености жене и општој непросвећености. Последње странице ове брошуре посвећене су Гајрету као покрету и борби који су водили напредни Муслимани за општу еманципацију, посебно за еманципацију муслиманских жена.

Овом брошуром М. Беговић се одлучно изјаснио за савремено и напредно схватање које је једино исправно у данашњем времену и које је нашим Муслиманкама требало да омогући да заузму равноправан положај у економском и друштвеном животу.

Ова Беговићева предавања у женском интернату, Гајрету, а одмах затим и брошура која је објављена следеће године, изазвали су јаку реакцију конзервативног дела наших Муслимана, а нарочито међу свештенством, иако неки већи друштвени ефекат није могао да из тога уследи јер је предавања, као што је већ речено, слушало свега десетак студенткиња. Ишло се чак дотле да су његови ставови осуђени на Конференцији врховног старешинства исламске верске заједнице,<sup>7</sup> која је одржана исте године у Сарајеву.

Беговић, како ми је једном рекао, није реаговао на те нападе. Он је, по сопственим речима, сачекао неколико година да прође узбуђење које су изазвали његови ставови и опредељења, па је опет, али овог пута више академски, изложио своје гледиште о узроцима уназађивања друштвеног положаја муслиманских жена, као и о томе колико су обичаји који су још увек владали код већег дела наших Муслимана били, односно нису били у складу с изворним учењем ислама, и о путевима еманципације Муслиманки. Чланак у коме је поновио своја схватања и убеђења објавио је под насловом *О еманципацији муслиманке*.<sup>8</sup>

<sup>7</sup> У Декларацији исламског врховног старешинства, у тачки 7), пише: „Констатовано је да у брошури др Мехмеда Беговића 'О положају данашње муслиманке према исламској науци и духу времена' има ставова који нису у складу са исламским изворима и науком" („Политика", 17. јул 1931 с. 5).

<sup>8</sup> „Правна мисао", Часопис нове генерације, Београд, бр. 11 и 12, новембар — децембар 1936, с. 236—254. Као основа за овај чланак послужило је предавање које је аутор одржао на Коларчевом народном универзитету 5. фебруара 1936. године.



У разговорима које сам водио с М. Беговићем рекао ми је да је чланак *Просветне установе муслимана у Босни и Херцеговини*<sup>9</sup> написао на предлог др Михаила Илића, председника Издавачке задруге „Политика и друштво“. Он је Беговићу сугерисао да о овим просветним установама Муслимана, напише макар само две-три странице, чисто информативног карактера. Чланак је, међутим, највише сажет историјски приказ развитка делатности, пре свега Гајрета (јер Узданици, као много мање значајној установи босанско-херцеговачких Муслимана од Гајрета, посвећено је свега неколико реченица. Гајрет је требало да буде установа помоћу које се имало разбити неповерење нашег тадашњег муслиманског света „према световном школовању“, за које се сматрало да слаби верско осећање и поткопава породичну традицију. „Свеснији људи увиђали су опасност од оваквог схватања.“ Оснивањем Гајрета врло брзо је створен чврст ослонац за снажну културно-просветну делатност. „Нагло осиромашење муслиманског елемента наметнуло је Гајрету, ... поред културно-просветног деловања, ... да води бригу о економском подизању и оспособљавању муслимана“. Гајрет је у ту сврху почео „да шири задржну идеологију и свест“, да „отвара задржне течајеве и оснива задруге“. „Он отвара радионице и оснива шегртски дом да би на тај начин помагао мушку и женску омладину на изучавању разних грана занатства.“ Београдски Гајрет „Осман Бикић“, који је основан 1923. а свој дом подигао 1931. године,<sup>10</sup> издржавао је просечно по 150 студената и студенткиња и ишколовао је око 300 „који би тешко без његове помоћи успели да заврше своје више школовање“.

„Узданица“ је као друштво давало много скромније резултате, а природна потреба да се Гајрет и Узданица споје у једно била је ометана тадашњим политичким и националним антагонизмом.

Најзад, постоји један Беговићев чланак који је посвећен савременим покретима међу исламским народима почев од краја XIX па до тридесетих година нашега века.<sup>11</sup> То је један од најзначајнијих његових предратних списа и, ваљда је због тога, др Борбе Тасић нашао потребним да сачини о њему кратку белешку у „Социолошком прегледу“,<sup>12</sup> коју је потписао иницијалима („Б. Т.“).

Ова Беговићева студија — можемо је слободно тако назвати, јер она то уистину јесте — приказује нам, синтетички, генезу верских, политичких и националних покрета исламских народа Средњег истока и Северне Африке, онако како се она, почев од краја XIX века, односно

<sup>9</sup> Народни календар „Напред“ за годину 1940, Издавачка задруга Политика и друштво, Београд 1940, с. 123—125; у поднаслову је назначено да се пише о установама „Гајрет“ и „Узданица“.

<sup>10</sup> Зграда Гајрета се налази у Далматинској улици.

<sup>11</sup> *Покрети исламских народа*, Календар „Гајрет“ за годину 1938. (1356—1357. по Хиџри), Сарајево 1937, с. 60—71. Чланак представља, у ствари, предавање које је аутор, на сугестију др Борбе Тасића, одржао на Коларчевом народном универзитету у Београду 6. новембра 1936. године.

<sup>12</sup> I књига, Београд 1938, с. 393. У белешци је записано да је предмет овог рада „за социологију националне свести једно веома плодно тло за разматрање и проучавање“.

од појаве панисламизма, сукобљавала с европским колонијализмом (који је још тада, као противтежу, фаворизовао јеврејску Палестину) и хришћанском културом и цивилизацијом. Он је овде недвосмислено указао на то да исламски покрети тог доба нису били чисто верски. Напротив, они су се од верских покрета у почетку развили у националне и политичке, који су сви имали за циљ националну и политичку еманципацију и извојевање права на самосталност — верску, културну и националну. Беговић је овде истакао и једну нову појаву код исламских народа, „а то је ширење социјалистичких идеја и социјалистичке идеологије“. За подршку овој струји коју је пружала Совјетска Русија он је сасвим тачно приметио да је „приближавање исламских народа према Русији уследило више из мржње према колонијалним властима него из свести и уверења о вредности совјетског режима и његове идеологије“. Овај Беговићев рад је такав да може и данашњем читаоцу бити од изванредне користи за боље разумевање свега онога што се у послератном времену догађало и данас догађа на оним просторима на којима је ислам доминантан.

На крају, да кажем неколико речи као закључак. Мехмед Беговић је својом интелектуалном делатношћу још од самог почетка покривао знатно ширу област него што су то оне којима се највише бавио и по којима је највише познат. Поред шеријатског и породичног права, као и обичајног права, њега су, као што смо видели, врло много привлачили проблеми о положају Муслимана у нашој земљи, а нарочито у покрајинама Босни и Херцеговини. Једнако га је занимао њихов економски као и социјални положај, национални као и политички. Унапређењу положаја Муслиманки посветио је велики део своје публицистичке и јавне делатности. Као изврстан зналац шеријатског права и са широким познавањем исламских прилика и културе, он је могао компетентно да заступа напредне идеје које је требало одлучно да допринесу еманципацији муслиманских жена у нашем друштву. Његова настојања наилазила су на отпор конзервативних кругова, и чак су у једном моменту била осуђена од званичних исламских представника — али упорност и убеђеност у потребу да се наше муслиманке морају ослободити стега и непросвећености није напуштала Беговића и он се показао истрајним борцем. Најзад, његова је заслуга што је својим списима у то време врло много допринео да се наша шири јавност упозна подробније с политичким, националним и социјалним кретањима међу Муслиманима, како код нас тако и у свету. Ти радови Мехмеда Беговића остаће, због своје аутентичности и изворности, живо сведочанство коме ће се свако ко буде проучавао наше Муслимане до краја 30-их година нашега века морати увек изнова да враћа.<sup>13</sup>

<sup>13</sup> Захвалан сам академику Мехмеду Беговићу, што ми је у неколико разговора саопштио више драгоцених података и што је био љубазан да овај чланак прочита у рукопису.



A. Miljković

### A LESS KNOWN LITERARY AND PUBLIC ACTIVITY OF M. BEGOVIĆ BETWEEN THE TWO WORLD WARS

In addition to the study of Moslem Sheriatic family and unwritten law, professor Mehmed Begović also studied the economic, social, cultural and political position and condition of the Moslem population in Yugoslavia up to 1941. He published works several on these problems which are not widely known.

The article deals with modern and progressive Begović's ideas to be found in his works. Because of such ideas he was frowned upon by some Moslem conservative official leaders and ideologists.

In one of his works Mehmed Begović emphasized the modern conception of Ibn-Haldun on society and state. This is almost unknown of in Yugoslav scientific circles. He studied this Islamic philosopher all his life and published a great deal of his study in post-war publications of the Serbian Academy of Sciences and Arts.

Никола Ф. Павковић

## ТРАДИЦИЈСКО ПРАВО И САВРЕМЕНА СЕОСКА ПОРОДИЦА

Познато је да многи облици културе не нестају нагло и сасвим; чешће се може говорити о променама, прилагођавањима и стварању нових појавних облика културе. Такав је случај и са нормама традицијског, или обичајног права. Сфера обичајног права има и неких својих особености. Наиме, ретко је који сегмент традицијске културе бивао тако дуго и систематски излаган притисцима и насилним променама као обичајно право, посебно са имовинским односима у породици. У аграрним друштвима југословенских и балканских народа, промене и притисци државног права на обичајно право трају од средњег века до данас. Наравно, овом приликом нећемо о томе давати историјски приказ; учинићемо само осврт на део имовинскоправних, тачније наследних односа у савременој сеоској породици. У овом сегменту друштва видно се укрштају старије норме обичајног права и савременог социјалистичког законодавства.

У југословенској правној науци већ је истакнуто да свако револуционарно, па и наше социјалистичко право тежи коренитим изменама постојеће друштвене стварности. Друго је питање да ли ново, у нашем случају социјалистичко право, може и у којој мери успешно мењати постојећу друштвену стварност, посебно сеоску. Помоћу права, постојећа друштвена стварност може се мењати само до извесне мере; у противном, долази до отпора и непоштовања права, до неподударања постојеће друштвене стварности и важећег правног система. Поменуто правно схватање<sup>1</sup> могу у пуној мери потврдити и етнолошка истраживања.

Неподударање постојеће обичајноправне праксе и државног права ствара правни дуализам. Правни дуализам, и негативне последице које он изазива, можда је најоштрије изражен у сфери наследних (и шире) имовинскоправних односа. Та појава је у нашим земљама нарочито била изражена увођењем грађанских законика: аустријског 1811. и српског 1844. године. Правници су о тим питањима много писали још у XIX веку, па се зато на њих нећемо освртати. Напоменућемо само толико да је једноиповековно деловање грађанских законика текло у правцу регулисања породичне имовине на индивидуалистичким основама и постепеном, али сталном степњавању својинских права породичне заједнице у корист оца породице.

<sup>1</sup> Р. Лукић, *Наше ново право и сељачко друштво*, Глас САНУ, CCLXXX, Београд 1971, 145 — 146.

Традицијски имовинскоправни односи у породици сачувани су не само у облику прежитака већ, у неким крајевима, и као сложени делови архаичног, уже правног, и шире, културалног система. Реч је о постојећим, живим правним установама које и данас функционишу упоредо, мимо или чак противно позитивним законским прописима. Није у питању никакав конзервативизам сељака, већ је реч о снажним колективистичким начелима на којима су вековима заснивани својински односи. Ти односи су добро познати у нашој историјској, етнолошкој и правној књижевности. Подсетимо се само да је својинског колективизма земље било у различитим друштвеним заједницама — породици, братству и племену, селу и сеоској општини. Све те облике колективизма „свим силама је разбијао не само капитализам него и његово право, а то разбијање, зачудо, покушава да доврши (или боље рећи: умногме је већ и довршило) и наше социјалистичко право, иако је колективизам једна од његових основних црта”.<sup>2</sup>

Нас у овом случају занимају стање и судбина оног дела обичајног права које је уређивало имовинскоправне односе у породици и задрузи. Позитивни законски прописи су ту деловали у два правца. Први правац је означавао процес претварања колективне породичне својине у индивидуалну, чији је правни носилац постао отац породице. Други правац деловања био је у озакоњавању једнакости полова у наследним имовинским правима.

Да је породична својина не само у задружној него и у инокосној породици заиста била колективна, давно је доказао Валтазар Богишић у својој студији о инокоштини. У натуралној и аутаркичној сељачкој привреди основна средства за производњу, а посебно баштинска добра, припадају свим одраслим члановима; садашње поколење је (у начелу) само плодоуживалац који преноси баштину следећем нараштају. Могућа отуђења породичних добара вршена су само у посебним приликама и уз социјалну контролу путем установе права првокупа. Све то говори о томе да институција потпуне приватне својине код нас и није била развијена у пуној мери. Развијање капиталистичких, друштвених и економских односа и индивидуалистичко уређење земљишне својине, у којој је отац породице њен правни носилац, јер се на њега „води” имање у устројеним земљишним књигама, готово су у потпуности уништили колективни карактер породичне својине. Природа заједничке породичне својине сачувана је само тамо где још има задружног живота (сада чешће код југословенских Албанаца).

Разарању и тог облика задружног колективизма допринело је и социјалистичко законодавство. У закону о аграрном максимуму од десет хектара није се водило рачуна о вертикалној сродничкој структури задруге (са оцем и ожењеним синовима). Да не би дошла под удар закона о земљишном максимуму и изгубила своју баштину, задруга се делила пре времена. Брат од брата, односно синови од очеве су се формално делили и постајали правни носиоци својине у (привремено) фиктивним но-

<sup>2</sup> Р. Лукић, н. д., 153.

вим домаћинствима, али су често стварно и даље живели и радили заједно. Касније се показало да су такве деобе биле увод и непосредни повод за стварне и потпуне деобе.

Стање правног дуализма знатно више је заступљено у наследном праву имовине. У овој области традицијско право заступало је принцип неједнакости полова. Сва основна породична добра наслеђивана су само по мушкој линији. Жене — сестре биле су лишене права наслеђивања; уместо тога, имале су право само на прђију када се удају, односно право на останак у родитељској кући, ако се не удају. И удовица је имала само право плодоуживања, али не и право располагања земљом.

Наше социјалистичко законодавство укинуло је традицијску неједнакост полова у наследним правима; жене су и у томе изједначене са мушкарцима. Радомир Лукић каже да је то учињено „у име начела једнакости и хуманизма“. Међутим, у стварности је умногоме још по старом: нити родитељи дају кћерима једнак део као синовима, нити сестре ишту свој део имања од браће који им по закону припада. Тако је у целој Црној Гори,<sup>3</sup> а према нашим истраживањима слично је и у Шумадији и Метохији. Из праксе општинског суда у Аранђеловцу произлази да се скоро четири петине жена (сестара) са овог подручја одриче свога наследног дела имовине у корист браће.<sup>4</sup>

Узрок дугом трајању неравноправности жене у наследним правима Р. Лукић види не само у моћи традиције. Он томе даје рационалистичко и економистичко објашњење. „То има дубок привредни основ, који је јасан сваком сељаку. Наиме, признавање овог права женској деци само доприноси цепању ионако превише уситњених сеоских поседа, а у коначном укупном друштвеном резултату ништа се стварно не мења, јер колико сестра удајом однесе од свог брата, она толико донесе мужу, који опет, толико губи удајом сестре. Земља остаје, наравно, иста, само се непотребно цепа ради остварења једног апстрактног начела које не одговара сеоској привреди. Овим се, наравно, не жели тврдити да треба вратити неједнакост женске деце, али се скреће пажња да чак и у таквим случајевима где изгледа несумњиво да су у питању социјалистичка неприкосновена начела, ова начела у ствари нису социјалистичка него наслеђена од буржоазије и да се против њих могу навести ако не одлучујући, а оно ипак значајни аргументи.“<sup>5</sup>

Наведени економски и рационални разлози упорном одржавању неједнакости полова у наследним правима, иако могући, нису, по нашем мишљењу, основни и најважнији. Узроци су у целини социјално-културалног система, посебно у патријархалности друштвене организације. У таквом

<sup>3</sup> В. Вујачић, *Наследни и имовински односи у „класичној“ црногорској патријархалној породици, с посебним освртом на прецедентно право мушких*, Обичајно право и самоуправе на Балкану и у суседним земљама, Београд 1974, 506 — 507.

<sup>4</sup> Усмено саопштење судије Општинског суда у Аранђеловцу, Влаје Радојевића, 14. фебруара 1975. Неке од жена које су оствариле своје наследно право изјављивале су, плачући пред судом, да то не би чиниле, али их мужеви на то нагоне.

<sup>5</sup> Р. Лукић, н. д. 155.

друштву су сва основна *социјална и духовна* добра (као што су: линија сродства, породично име, кумство, крсно име, крвна освета, разне друштвене функције, генеалошка знања и предања) — преносива и наследна *искључиво или претежно* по мушкој линији. Зар је могућно очекивати да у таквом културалном систему један сегмент добара, која се називају материјалним (и подразумевају првенствено земљу и зграде) буду изузетак? Мислимо да то није могућно. То тим пре што су у традицијским друштвима, у низу поменутих добара друге врсте, материјална, у данашњем правном смислу, постала наследна тек после социјалних и духовних добара. Прецедентно право мушкараца у нашем аграрном традицијском друштву односи се, дакле, на све врсте добара, па и на материјална добра.

Конкретна етнолошка истраживања показују да сестре унапред знају, јер су тако васпитане, да земља и кућа остају браћи. Ако нека сестра одступи од традицијског социо-културалног обрасца и оствари своје субјективно наследно право путем суда, онда ту више нема љубави и родбинских односа. И, обратно, одричући се од свога идеалног дела у наследном праву у корист браће, њој су врата у родитељском дому увек отворена; она долази брату и на весеље и на жалост.<sup>6</sup> Случајеви у којима сестре траже и остварују своја права у наслеђивању некретнина покретани су обично на захтев зетова (тј. њихових мужева). Ипак, у већини случајева понашање је обратно: млади људи, који више држе до јавног мњења и плаше се моралних осуда локалне друштвене заједнице, не желе да као зетови траже женин део очевине у некретнинама. Они не желе да на свадби, слави или којој другој породичној свечаности чују прекорна шапутанја присутних: „Лако му је да троши туђу муку.“ Таквим зетовима више је стало да имају шуреке за пријатеље, да се узајамно чаште, посећују и испомажу него да добију женин део имања.

Узајамно одустајање од реализације жениног субјективног наследног права, може се слободно рећи, јесте у функцији одржавања женидбом већ успостављених друштвених и пријатељских веза између двеју породичних група.

Такво понашање у успостављању социјалних контаката потражили бисмо још у једном комплексу односа традицијских друштава. То су даровања и уздарја која је Марсел Мос означио као тотални систем размене добара,<sup>7</sup> јер он не обухвата само предмете материјално-економске природе, већ и оно што смо у једном ранијем раду<sup>8</sup> назвали духовним и социјално-моралним добрима. Врхунско и универзално добро у систему размене патријархалног друштва јесу и жене. Како систем давања подразумева и обавезна противдавања, то се не може очекивати да се уз жену, која омогућује даљу биолошку репродукцију, а уједно значи

<sup>6</sup> На пример, у селу Партизани шест сестара се одрекло свога дела очевине, површине 24 ара понаособ, у корист брата. Свadbени трошкови и „спрема“ сваке сестре посебно били су већи од њиховог идеалног дела наслеђа (према сопственим истраживањима 1974. године).

<sup>7</sup> M. Mauss, *Sociologie et Anthropologie*, PUF, Paris 1966, 151.

<sup>8</sup> Н. Ф. Павковић, *Етнолошка концепција наслеђивања*, *Etnološke sveske* IV, Beograd 1982, 26, 31 — 32, 36.



и нову радну снагу у чије стварање прималац није ништа уложио, даје и земља као egzистенцијално материјално добро. Давањем врхунског добра — жене већ је остварен најважнији предуслов за стварање нове социјалне експанзије ка другим групама, односно ка проширењу друштвених веза. Да је друкчије, да се уз жену уступају и највреднија материјална добра, онда би то била једносмерна комуникација у систему давања, где само једна страна добија а друга губи. Зато неуступање и некретнина уз жену сматрамо мање видљивом структуром система размене добара, чија је функција некад манифестна а некад латентна, али увек усмерена у правцу ширења и очувања пријатељских, радних и других друштвених веза и односа. У томе је за нас суштински смисао сељачког „конзервативизма” и традиционализма (у позитивном смислу речи) кад су у питању имовинскоправни односи у сеоској породици.

*Nikola F. Pavković*

#### TRADITIONAL LAW AND MODERN RURAL FAMILY

It is a known fact that many forms of culture do not disappear rapidly and completely. It is better to speak of transformation, adaptation and formation of new cultural forms. This is the case with norms of traditional unwritten law. Unwritten law has its specific features. Rarely a segment of traditional culture was exposed to pressures and oppressive changes for so long a time and so systematically as was the case with unwritten law, especially in family property relations. In agrarian societies of the Yugoslav and Balkan peoples transformation and pressure of the constitutional law on common law have been maintained from Middle Ages to the present days.

The difference between the unwritten law practice and the constitutional law has caused legal dualism. Legal dualism, and its negative consequences, are the most expressed in hereditary law. This was especially expressed in Yugoslav countries after promulgation of Civil Codes (Austrian in 1811 and Serbian in 1844). The century-and-a-half of existence of these Civil Codes regulated the law concerning domestic relations in an individualistic manner, constantly narrowing family prerogatives in favour of the *pater familias*.

Traditional law concerning domestic relations has been preserved only in its remnant parts. In some areas these constitute part of both the archaic common laws and the cultural systems. It is a question of existing legal institutions outside of or contrary to positive legal regulations.

The state of legal dualism has been preserved — in a greater or lesser degree — in hereditary property rights, where traditional unwritten law recognises sex-inequality. The right to inheriting all family estates could only be realized on the basis of masculine descendants. Women (sisters) were deprived of the rights to inheritance. They were entitled only to a dower on marriage or life in the parents' house if single.

The present socialist legislature abolished the traditional inequality of sexes in the law of heredity. Women and men became equal in this respect. However, in reality, many ancient elements are still present: parents do not leave daughters as much of their estate as they do to their sons, and sisters do not demand from their brothers parts of the estate to which they are entitled. Economic and national reasons, with which some jurists explain this phenomenon, are not essential in this matter. The reasons should be, in fact, sought for in the socio-cultural system as a whole and especially in the patriarchal conception of the social organization. In such a society all essential social and spiritual properties (kinship, family name, godparents relation, Slava, vengeance, different social functions, genealogic knowledge and tradition) are *exclusively* or *predomi-*



nantely transmissible and hereditary by the masculine line. Would it then be possible in such a cultural system for a segment of material estate (chiefly land and houses) to be an exception? Of course not. Especially because in traditional societies, as was the Yugoslav village until the early XXth century, material assets became hereditary in the present legal meaning, second social and spiritual assets. The precedent, primary man's prerogative in Yugoslav agrarian society referred to all assets, including material estate, too.

The mutual relinquishing of women's subjective hereditary rights (sister's right to part of brother's inheritance) remained in the function of maintaining the social and friendly relations established between two families through marriage. In the exchange system of a patriarchal society women represent the highest universally accepted property, and since the system of giving takes counter-giving for granted, it is quite clear that with a woman (who makes further biologic reproduction possible and is, at the same time, additional man-power in which the recipient did not invest anything) land is also given as existential material property. Were it to be contrary, it would be unilateral communication in the system of giving, in which only one part gives, and the other loses.

Therefore the abolishment of renouncing real estate by woman may be considered as a less visible structure of the state exchange system, whose function is sometimes manifest and sometimes latent, but always directed to the expansion and preservation of friendly, working and other social relations. This is the essential meaning of rural »conservativism« and traditionalism when estate-legal relations in rural families are in question.

Драгомир Антонић

ПАРАЛЕЛИЗАМ ОБИЧАЈНЕ ПРАВНЕ ТРАДИЦИЈЕ И ПИСАНИХ  
ЗАКОНСКИХ АКАТА (СРПСКИ ГРАЂАНСКИ ЗАКОНИК  
ИЗ 1844.\* ГОДИНЕ) — ПРИЛОГ ПРОУЧАВАЊУ

Доношење грађанских законика представља у свакој држави значајан акт законодавне политике. То је посебан допринос изградњи целине позитивно правног система. Грађански законик за Краљевину Србију један је од првих целовитих правних аката модерне српске државе у XIX веку. На неки начин, доношење и спровођење Грађанског законика представља и инаугурацију Србије као правне и савремене демократске државе. Писан је по угледу на грађанске законике западноевропских држава тог времена, пре свега — Аустријског. Али то није само пуко преписивање одредаба Аустријског законодавства већ правно формулисање одређених специфичности из народне обичајне традиције. Циљ овог рада је да се утврде евентуалне сличности обичајне правне традиције на поједине елементе, односно законске норме прописане у Грађанском законнику.

Одељак О наследним правима и одношајима у Задрузи представља XV главу Законика и садржи укупно 23 члана. Осим у њима, питање задруге поменуто је, тј. правно регулисано и у првој глави у одељку О лицима и правима личним по сопственим својствима у члану 57.

Члан 57. односи се на дефиницију саме задруге и гласи: *Под задругом или задружном кућом разумева се више лица пунолетних самих или са својим потомством у заједници живећих. Они су у одношају међусобно задружни.*

У етнолошкој литератури задруга се најчешће дефинише као „заједница у којој више парова сродних по крви живе у заједничком домаћинству и имају заједничку имовину, рад и зараду.“\*\* Поред сродничке задруге, у етнолошкој литератури позната су још два типа задруге: несродничка и предвојена.

Несродничка задруга је, додуше, релативно ређа појава и била је распрострањена у време турске окупације. Разлози за њено постојање, у односу на та несигурна времена, били су веома јасни и једноставни: лична и имовинска безбедност, коју је могла да пружи само бројчано јака породична заједница. Инокосна породица, па ни мања задруга, у

\* Према издању из 1907. године, објављеном у Београду.

\*\* О породичној задрузи у етнолошкој литератури је релативно много писано. О томе најбоље сведочи и библиографија Андрејић Љубомира; *Прилог библиографији о проучавању задруге код наших народа*, ГЕМ 36, Београд 1973. година.

то време није могла бити никакав сигуран гарант ни најосновније личне безбедности. Други разлог био је у читључко — спахијском економском систему, где је, због примитивне пољопривредне технологије, бројност задружне породице уједно била и синоним за ефикасније економско привређивање.

Предвојену задругу законодавац није правно санкционисао, иако је она егзистирала и често се помиње у етнолошкој литератури. То је таква сродничка заједница која је просторно предвојена, најчешће на два дела, а њене рефлексије осећају се и данас, односно заступљене су и у савременом породичном животу. Била је позната у многим крајевима у којима је живео српски народ, а развила се у време екстензивне пољопривреде.

У одељку *О наследним правима и одношајима у задрузи*, предвиђени су и правно регулисани углавном сви битни елементи из живота задружне породице. Законодавац је уредио све главније и уобичајене ситуације, за које се може претпоставити да ће се десити или су се већ у пракси дешавале. Сатгледавањем свих чланова Законика, види се да су предвиђени и санкционисани следећи проблеми:

- а) питање власништва (чл. 508, 509, 510, 511);
- б) обавезе задругара према трећим лицима (чл. 513, 514, 515);
- в) однос према деци (чл. 517, 518, 519, 520);
- г) положај женских лица у задрузи (чл. 523, 524, 525, 529);
- д) расподела задружних добара и наслеђивање (чл. 512, 526, 527, 528).

Сва та питања или проблеми такође су регулисани и у српском обичајном праву и веома широко постављени и разматрани у етнолошкој литератури. На пример, ставови из члана 508 *„Што је год имања и добара у задрузи, није једнога но свију; и што год који у задрузи прибави, није себи но свима прибавио“* у потпуности су преузети из обичајног права. Колективно власништво над поседима и добрима у задрузи је и основни принцип постојања задруге. Јер, *„дриватног власништва, осим одјела и малих предмета нема у задрузи“*, а *„нико у задрузи, па ни њен старешина не може отуђити или на други начин самовољно располагати задружном имовином“*. Ови основни принципи задруге разрађени су и у члану 509: *„Ствари неке, које на потребу и послугу једноме искључиво служе, припадају искључиво једном. За такво држи се рухо или одело, накит женски, простирка сопствена, преобука, сукно, рушадина, платно или постава или без.“* Као и у члану 510. *„О задружном добру без сагласија свију пунолетних и ожењених мушких глава један или други није властан располагати, као ни продати или задужити. И сам старешина само може управљати чељад домаћу, и за кућу поради радње и уживања начинити, али отуђити што сам својевољно не може; но ако баш он што сврши, па за годину дана од времена, када су други дознали, они непротислове ни на суду ни ван суда, оно остаје стално и непоречено, као да је с почетка свију воља била“*.

Одсуство приватне својине или поседовање личне имовине, осим наведене, није, међутим, тако строго одређено, како на први поглед

изгледа. Непостојање приватног власништва над поседом или већим добрима несумњиво је и доследно спроведено. Али то није значило и потпуно укидање могућности, односно забране над постојањем одређеног власништва, ван наведених оквира. Увек је постојала, а била и предвиђена, могућност да неко у оквирима задруге, или ван ње својим радом, изван већ одређеног, оствари личну добит. Познавање „разних заната или других вештина, и добит остварена од трећих лица по правилу је припадала појединцу а не задрузи“. Такође било је могуће да „с допуштењем домаћина може укућанин од куће отићи на неко вријеме у свијет и самостално зарађивати. То што тако стече, задржи он сасвим за се или дадне један део кући“. Ове традиционалне одредбе обичајног права нашле су и правну потврду, што се види из члана 511: *„Што је ко у задрузи живео, но од задруге удаљен својим трудом или срећом и случајем себи прибавио, оно ће остати његово само, ако се он само тим, као својим тецивом задовољи а од смесничког дела у приноску, који је зато време, докле је он одсуствовао, на задружном имању добивен, одступи“*.

Законодавац је, додуше, поштрио одредбу из обичајног права и ограничио, односно онемогућио уживање у добити и у задрузи и ван ње, сматрајући да се, речено савременим језиком, доходак од рада може остваривати само на једном месту. Али и ова одредба односи се само на лица која у једном дужем и континуираном периоду живе и раде ван задруге. Први случај, који је био и раширенији, о повременом пружању услуге трећим лицима, уз ненапуштање задружне породице није законски ни предвиђен. Међутим, у обичајној правној традицији веома је познат.

Обавезе чланова задруге, као и њихово понашање ван задруге и у контакту са лицима ван ње, као и широм друштвеном заједницом, јасно су одређене и законски и обичајно. „Старешина представља задругу пред спољним светом, и, посебно пред државним властима... за све поступке и јавно понашање задругара одговоран је такође старешина“, или „домаћин заступа задругу и према приватним особама и на сеоским зборовима. Он управља новчаним стварима, плаћа порезе... даје и сваком члану новац за ситне потребе“. Како је и раније речено, права која има старешина, је добио сагласношћу свих задругара и не може спроводити никакву самовољност. Његова права и дужности јасно су предвиђени и нема никаквих одступања. Из ових његових права и дужности произлазе и права и обавезе других задругара. Нико осим њега, односно без „овлашћења његовог или сагласности задругара“ иступати, односно представљати задругу не може. Самовољно или лично иступање појединца у име задруге није ником допуштено. Те обичајне норме јасно су дефинисане и законским члановима, па члан 513. доноси следећу одредбу:

*„Онај, који би самовољно без сагласија задружног кућу оставио, и за годину дана повратио се у кућу и потпомогао неби, губи право на сав приплод за време одсуства добијени, а и штету за то време одогодившу се дужан је носити, нити ће кућа за то одговарати“*.

И члан 514. говори о самовољном иступању и предвиђа и одређене последице за онога ко неовлашћено ради: *„Који би задругар место помоћи штету или дуг против воље задруге чинио, онога имају право остали од себе оценили, давши му његов део по процени вештака, или ако им је воља и у природи“*.

Појава недисциплине и самовоље је и један од првих знакова опште деобе задруге. Иако Закон предвиђа једноставну могућност издвајања „непослушног“, а што је било познато и у обичајном праву, у пракси је било другачијег понашања.

У време технолошки примитивније пољопривреде, и у време турске окупације, „недисциплина“ је ипак ређа појава, јер је изгон из задруге представљао тешку казну. „Инокосник — мученик“ управо је термин из тог периода. Формирањем правне државе, затим њеним проширивањем, а касније и пружањем могућности за економско осамостаљивање (одлазак на дужи рад ван задруге, стицање сопствених средстава), ни живот инокосне породице није више био тежак као раније.

Због тога, казна за „непослушне“, иако правно постојећа, није увек спровођена, већ је чешће коришћена као повод за општу задружну деобу. Норме обичајног права, као и њихово еластичније постављање према одређеним променама више су поштоване него законске одредбе произишле из те исте традиције.

Однос према деци једна је од највећих врлина и предности задружне породице. Деца у задружној породици су заштићена и обезбеђена вишеструко. Први круг бриге о њима чинила је њихова природна, биолошка породица — мајка и отац. Други круг чинила је цела задруга, чија је обавеза да брине и васпитава све малолетне чланове задруге. То произлази и из опште обавезе и старешине и задруге да су одговорни пред спољним светом за све чланове задруге. У случају смрти једног од родитеља, деца не би била препуштена сама себи, или терету друштва, већ би, до њиховог пунолетства, целокупну бригу о њима преузела задруга. Те обавезе регулисане су чланом 519: *„Старешина задружни је нравно тугор малолетне заоставше деце. Он је дужан њих са сагласјем матере упућивати, и настављати, да добри, поштени и радни на отечеству благодотребни људи буду“*.

У случају неке опште или веће несреће која би задесила задругу, њена права и обавезе не би се крњила све док постоји било који одрасли члан задруге. Део одредбе из члана 520. то и потврђује: *„Докле год једне пунолетне или осењене главе у задрузи има и нико од заоставшних не иште да се попис чини, суд пописа чинити неће. Само на захтевање преживелих пописаће (суд својим путем имање, па по потреби или ће део малолетника изоставити, и под судску управу узети, или ће пописавши га са пописом и опет задружном [руководству предати]“*.

И осталим члановима (517, 518) детаљно се регулишу права малолетних чланова задруге.

У обичајном праву такође су јасно одређени односи између одраслих задругара и деце. Прецизиране су обавезе одраслих према деци, као и права деце, како у самој задрузи тако и приликом њене деобе. Наглашена је улога старијих чланова задруге и њихова одговорност



приликом васпитања малолетних, као и њихова обавеза да што више ојачају материјални положај задруге како ничим не би била нарушена будућност млабих генерација. Углед и ауторитет старешине, као најодговорнијег задругара, није се мерио само тренутним материјалним богатством већ и тиме колико је то богатство увећано у време његовог старешинства, и колико, после њега, остаје млабим задругарима.

И приликом евентуалне деобе задруге првенство при подели је припадало млабима. Правило минората било је јаче од правила сениората, што је у супротности са патријархалним карактером шире друштвене заједнице. Осећање хуманости и личне одговорности задругара за будућност потомака, надјачавало је и устаљене друштвене норме.

*„Жена удовица после мужа у задрузи заоставши, била са децом, или без деце, задржава право уживања на делу свога мужа у задрузи и смеси заоставишем. Но и она је дужна по могућству задрузи припомагати“.* (523) Члан 524: *„Осим тога што је задруга дужна жену удовицу задржавати и њој уживање пристојно дати, она задржава преко свог мираза све оно, што је само на потребу њену и њеног мужа или деце служило, као своје сопствено, које, ако се преуда са собом односи; но дечије остаје деци“.*

Ставови из ова два члана у потпуности су засновани на обичајним нормама. Обичајно право, вишегодишњим искуством и традицијом регулише положај жене у заједници. Патријархални морал долази у овим елементима до потпуног изражаја. Иако је жена, по одликама тог морала „особа другог реда“ у односу на мушкарце, чак и малолетну мушку децу, у многим свакодневним ситуацијама (право гласа, одлучивања, односу према спољном свету) у битним, егзистенцијалним стварима потпуно је обезбеђена. Нестајањем основне нуклеарне породице ни она нити њена деца не остају препуштени сами себи, односно незаштићени. Жена и у том случају, кад остаје без мужа, пуноправног члана задруге, задржава сва права која је имала. Може се рећи да у извесним случајевима, не тако ретким, она стиче и већа права и утицај него што је имала раније. Једноставно, наслеђивањем онога што је дотада припадало њеном мужу (не само материјална средства већ и његова права у саодлучивању) увећава и њена права, и, што је наизглед парадоксално, издиже је изнад осталих жена, а понекад и не само изнад њих. Познати су случајеви да после смрти старешине задруге, старешинство често преузима његова удовица. Нормално, то зависи и од индивидуалних способности и карактерних црта жене. Али ти случајеви нису били тако изузетни да би се занемарили или посматрали као изузетак који потврђује правило.

Својим одредбама, законодавац не залази у те нематеријалне сфере односа, већ искључиво преузима из обичајног права само материјално обезбеђење положаја жене. Додуше, и то пружа становиту материјалну сигурност жени и жени удовици. Међутим, за њу су много значајније неписане норме обичајног права, које, поред материјалне сигурности, обезбеђује и нешто више — жени а и сваком бићу потребније — емоционалну и духовну стабилност.



Расподела задружних добара, познатија под термином деоба задруге, један је од најинтересантнијих делова. Грађански законик донет је у време и у историјском оквиру кад је неприкосновеност приватне својине и приватне имовине представљала основ самог друштвеног система српске државе. Приватна и лична својина биле су и овим законом потврђене. И када је у питању деоба задруге закон није могао одступити од свог основног начела, па се и о наслеђивању мало шта помиње у овом поглављу о задрузи, већ се о свему расправља у делу *О наследству*, где су обухваћени сви општи случајеви. Значи, питање деобе задруге, односно наслеђивања не разматра се посебно. И у члану 527. се каже: „У случају наследства и деобе у задрузи ваља поступати по општем пропису наследства и деобе.“ Ни наредни 528. члан не обрађује детаљније улогу задруге приликом наследства, осим што у једном ставу даје одрећену предност задрузи, тј. задругарима: „...сродство у задрузи при наследству има првенство над сродством изван задруге, ма ово било и у ближем степену...“.

Шта нам показују наведени ставови? Ма колико да је задруга била присутна у друштвеном животу онога времена, ипак је била и својеврстан друштвени анахронизам, поготову у периоду изграђивања савремене демократско-буржоаске државе. И колико год законодавац имао и слуха и разумевања за задружни живот и организацију такве врсте породице, није је могао у потпуности уклопити у новонастајући правни и друштвени систем. Постојеће стање, кад је у питању задруга, додуше, у потпуности је признавао, односно санкционисао, као уосталом што је делимично чинио и аустроугарски законодавац, али није га могао развијати и налазити трајнија и стална решења. Јер у систему где је очување и јачање приватне својине било примарно, за задругу, где је то био непознат појам, једноставно није било трајнијег места. И сам каснији развој задруге, када као доминантни тип преовладава очинска задруга (у којој има уочљивих разлика и у односу на братинску, а поготову несродничку задругу) јасно указује на немогућност даљег развоја и правне надградње. То никако не значи да је Грађански законик „кривац“ или, пак, узрок таквог стања. Није потребно ни наглашавати да закони не стварају систем, већ да је обратно.

За разлику од закона, у обичајном праву институција деобе задруге је веома развијена. До детаља су предвиђене могуће ситуације. Нормално, у разним крајевима и у различита времена, постоји велика шароликост и диферентност у многим, али мање важним елементима. Међутим, у суштинском, битном, може се рећи да постоји заједнички кодекс. По правилу, добра се деле договором, правичност је на највишем степену. Онај ко врши деобу, последњи има право избора. Доследно се спроводи правило минората над сениоратом (старији дели посед, млађи први бира). Непозната је привилегија било ког, без обзира на углед и заслуге. Ни старешина дотадашње задруге није ни у чему повлашћен. Сваки члан, без обзира на узраст и пол, има одређена права. И та права су неприкосновена иако иза њих не стоји никаква друга санкција до — моралне санкције.

Зато се и данас деоба задруге (мада их има много мање, у класичном облику) обично обавља по устаљеним обичајним правилима. Договор се постиже између самих задругара, а онда се верификује на суду. Тако су, по народном мишљењу, и правда и форма задовољене.

Утицај обичајне правне традиције на формирање одређених законских норми у Грађанском законик у је несумњив. Законодавац није пропустио, с правом, да, како смо видели, преузме и правно формулише многе елементе из задружног живота и њихових међусобних односа. То је и једна од најпозитивнијих одлика Законика. Јер, што у једном правном акту — закону има више ствари из обичајне традиције, то је и закон разумљивији и прихватљивији онеме на кога се обично односи и примењује, народу, а самим тим и сам правни акт бива поштованији и прихватљивији. Сваки закон има ту неприлику, да га тек по његовом изласку и примени очекује временски и друштвено-историјски суд. Обичајне норме су пак тај суд издржале и положили. Оне су увек последица вишегодишњег и вишегенерацијског искуства и трају као сплет, у животу и разним околностима, проверених чињеница. И зато њихова примена, додуше критичка, може само користити.

Преузимање обичајних норми у законске облике не значи и њихово нестајање, односно непримењивање. Паралелизам између писаних и обичајних норми нормално егзистира. Народ оба признаје, а етнологска грађа сведочи да се по обичајним нормама влада. Обичаји и традиција остају као својеврстна дијалектичка супротност и катализатор писаним актима.

Дуговечност Грађанског законика Краљевине Србије последица је релативно успешне компилације права и обичајне правне традиције. Његово трајање, у овом или оном облику, под овим или оним условима, протеже се све до појаве Закона о облигационим односима 1978. године, у коме многе одредбе вуку корен из још увек живе обичајне традиције српског народа.

#### Коришћена литература:

1. Миленко Филиповић, Несродничка и предвојена задруга, Београд 1945.
2. Никола Павковић, Друштвена организација, ГЕМ 44, Београд 1980.
3. Васиљ Поповић, Задруга, Сарајево, 1921.
4. Вера Ерлих, Југословенска породица у трансформацији, Загреб 1971.
5. Шпиро Кулишић, О постанку словенске задруге, Сарајево 1955.
6. Никола Пантелић, Сродство и задруга, ГЕМ 27, Београд 1964.
7. Валтазар Ботишић, Општи имовински законик за Књажевину Црну Гору, Цетиње, 1888. година (фототипско издање, „Обода“).
8. Радомир Лукић, Социологија морала, Београд 1976.
9. Боровоје Дробњаковић, Етнологија народа Југославије, Београд 1960.

*D. Antić*

#### CONTRIBUTION TO THE STUDY OF PARALLELISM OF TRADITIONAL UNWRITTEN LAW AND WRITTEN LEGAL REGULATIONS (SERBAIN CIVIL CODE OF 1844)

Parallelism between traditional unwritten laws and written legal regulations has been maintained even at the present time. Some elements of common

law, especially those related to the family cooperative, were introduced in state legal documents. This can be explained by the popularity and longevity of these documents and the understanding of the legislator of national history and tradition. This is best reflected in some articles of the Serbian Civil Code of 1844 and in ethnologic literature.

However, neither penetration nor mutual influences provoked the disappearance of traditional unwritten law. It was still regulating some relations in certain fields of folk life without regard to the existence of written laws in effect.

Љиљана Гавриловић

## БЕСА КАО ОГРАНИЧЕЊЕ САМОСУДА

— структура и функције —

Ограничење самосуда представљају сви облици друштвеног ангажовања којима се, у оквирима обичајноправних система, регулише однос повериоца, који има право да путем личне принуде обезбеди извршење обавезе, и дужника. Како се у сваком систему обичајног права, развијеном ван оквира државне организације, остваривање права заснива на самосуду, то се облици ограничења самосуда појављују као начин друштвеног ангажовања у регулисању приватних односа, односно вид друштвене контроле, чиме се остваривање права исказује као проблем глобалног друштва.

Зона патријархалне друштвене организације у нашој земљи обухвата два шира подручја:

— *Област племенске организације*, односно област где је агнатско сродство са патрилокалним становањем и патрилинеарним рачунањем сродства основ друштвене организације;

— *Област територијалне друштвене организације*, где је село примарна организациона јединица.<sup>1</sup>

О начину остваривања права у зони племенске организације у периоду од XV до XIX века, односно за време турске власти постоје подаци, али за област где је сеоска организација заступљена као доминантни тип друштвеног организовања подаци о остваривању права нису прикупљени, па смо због тога принуђени да анализу вршимо само на основу грађе из области племенске организације. У том оквиру је методолошки оправдано да се испитивање ограничења самосуда ограничи само на област северноарбанашке племенске организације, и то из више разлога:

— то је веома развијен обичајноправни систем, са прецизно изграђеним институцијама;

— за ову област располажемо са највише сакупљене етнографске грађе;

— делимично је забележено разграђивање система у оквирима савремених друштвених услова.

<sup>1</sup> Lj. Gavrilović, *Struktura i funkcija obrednog šišanja (strižbe)*, Etnološke sveske I, Beograd 1978, 139.

Поред низа мањих прилога, у новије време су објављене две велике студије из области арбанашког обичајног права — Грађанскоправни односи у Законику Леке Дукађинија С. Пуповција и Чувари бесе М. Буричића,<sup>2</sup> које, поред обиља грађе, доносе и прецизне формалне и, делимично, функционалне анализе низа обичајноправних института, а делимично се односе и на ограничење самосуда. То пре свега важи за рад М. Буричића, који се одоси на дорзонију, односно заштиту уговора о беси, и представља основ за сва даља испитивања ограничења самосуда у оквиру северноарбанашког обичајноправног система.

Беса као ограничење самосуда, представља у оквиру северноарбанашког обичајног права једну од најзначајнијих и најразвијенијих установа, која је усмерена на мирно превазилажење друштвених сукоба најпре на ужем, а затим и на ширем плану, чиме се обезбеђује заштита економске основе друштва и трајнија сарадња између крвносродничких група.

Испитивање бесе требало би да тече у два основна правца:

- утврђивање структуре установе и функција појединих њених елемената;
- утврђивање функција установе у оквирима друштвене структуре.

На тај начин било би могућно прецизно утврдити место и значај бесе у оквиру традиционалног северноарбанашког обичајноправног система као регулатора друштвене организације и социјалних односа, као и место бесе у савременим друштвеним односима.

Идеални модел бесе у класичном облику може се изградити на основу етнографске грађе прикупљене током XIX и почетком XX века, пре продора робно-новчане привреде и разграђивања северноарбанашког родовског друштва.

Беса у ужем смислу представља дозволу слободе кретања убици и његовим крвним сродницима који се, због дуга крви, налазе у кућном притвору. Њоме се ублажава положај притворених који добијају привремену слободу кретања, али не и ослобођења од дуга крви<sup>3</sup>.

Осим бесе у ужем смислу, беса се као ограничење самосуда, појављује код:

- ослобођења од одговорности недужних сродника убице<sup>4</sup>;
- утока, где давалац бесе (утока) прима бегунца и тиме преузима одговорност за његову личну безбедност и последице његовог понашања<sup>5</sup>;
- провођења, односно споразума о заштити угроженог лица при проласку кроз необезбеђену територију<sup>6</sup>;

<sup>2</sup> С. Пуповци, *Грађанскоправни односи у Законику Леке Дукађина*, Приштина 1968; М. Буричић, *Чувари бесе*, Посебна издања САНУ DXX, Одељење друштвених наука 83, Београд 1979.

<sup>3</sup> Ibid., 81 — 85.

<sup>4</sup> Ibid., 77 — 80.

<sup>5</sup> Ibid., 55 — 67.

<sup>6</sup> Ibid., 67 — 72.



— умира крви, где представља дефинитивно одустајање од самосуда и препуштање регулисања поремећених односа широј друштвеној заједници<sup>7</sup>;

— у јавном животу фиса и барјака, кад има карактер ограничења самосуда само у случају склапања колективних умира крви<sup>8</sup>.

За склапање бесе у ужем смислу надлежне су само старешине завабених породица, док су за склапање других функционалних облика надлежна друга лица. Бесу, као ограничење самосуда, у начелу има право да да, уз сагласност целе групе, само старешина агнатске групе, који има право склапања споразума на нивоу групе уопште. Само у случајевима давања утока и провођења, кад нема склапања уговора, већ се беса склапа самим захтевом угроженог лица, бесу у име своје групе може да да и жена, као и малолетно лице, односно лица без правне и пословне способности<sup>9</sup>.

Беса се, у принципу, склапа споразумно између лица које тражи бесу или његовог представника и лица које даје бесу, тако да она почива на два споразума, у чијем закључивању учествују три лица: давалац бесе, лице које тражи бесу и посредник, односно дорзон, који је и заштитник споразума о беси. Први споразум закључује дорзон са даваоцем бесе (повериоцем крвног дуга). Тим споразумом се оштећена крвнородничка група за извесно време или дефинитивно одриче наплате крвног дуга. Други споразум се склапа између дорзона и дужника крви, чиме дорзон преузима обавезу да лично и имовински одговара за испуњење обавезе из уговора склопљеног са даваоцем бесе, а дужник крви да ће поштовати бесу која му је дата (предвиђени рок трајања, традиционално понашање и сл.). Начин на који дорзон саопштава дужнику крви да је споразум са повређеном породицом склопљен<sup>10</sup> указује на чињеницу да беса постоји од склапања првог споразума, односно да други споразум није битан за однос између даваоца — дужника и повериоца бесе. Други споразум је неопходан да би се прецизирао однос између дорзона и повериоца бесе. Ако се најпре склопи споразум између дорзона и дужника крви, а поверилац крвног дуга се само обавести о томе, што се ретко примењује, беса је такође пуноважна, али се сматра изнуђеном.

Форма склапања споразума зависи од облика беса која се склапа. У свим случајевима склапања бесе као ограничења самосуда форма је строго утврђена, али се разликује код појединих облика. Приликом склапања бесе у ужем смислу уговор између дорзона и даваоца бесе склапа

<sup>7</sup> Ibid., 85 — 104.

<sup>8</sup> Пракса склапања колективних умира уведена је под турским утицајем. У XIX веку су формиране посебне помисије, *ISHALAT*, које су радиле на склапању колективних умира, чији се назив задржао и после ослобођења од турске власти. Х. Калешин, *Турски покушаји ревидирања Законака Леке Дукаћина и укидање аутономије албанских племена у XIX веку*, Обичајно право и самоуправе на Балкану и у суседним земљама, САНУ, Посебна издања Балканолошког института 1, Београд 1974, 400, 408.

<sup>9</sup> М. Краснићи, *О „беси“*. Прилог проучавању обичајног права код Шитара, *ZbNŽOJSI* 40, Zagreb, 1960, 102; С. Пуповци, *op. cit.*, 75.

<sup>10</sup> М. Буричић, *op. cit.*, 32 — 33.



се вербално, уз истицање одговорности даваоца бесе. У споразуму између дорзона и повериоца бесе истиче се одговорност дорзона јавним давањем обавезе *më dorëzue*, којом се дорзонија установљава.<sup>11</sup> Јавно ангажовање дорзона је битан елемент, јер он не би могао сам да пружи заштиту, па му је неопходна подршка шире заједнице да дужник не би могао да му пружа отпор.<sup>12</sup> Склапање оба споразума обавезно се потврђује руковањем, а понашање све три стране за време трајања бесе утврђено је традицијом, па свако одступање од традиционалног понашања представља деликт против бесе.<sup>13</sup> За уток и провођење није потребна сагласност даваоца бесе, јер се ти споразуми склапају аутоматски, самим захтевом угроженог лица, који може да буде изражен вербално или конклюдентним радњама.<sup>14</sup> Склапање умира крви такође има прецизно утврђену форму, коју је неопходно поштовати да би споразум о умиру био правоваљан.<sup>15</sup> Умири који се склапају између ширих крвнородничких група (братства, племена) потврђују се и заклетвом.

Санкцију за кршење бесе извршава дорзон, осим у случајевима кршења утока и провођења, кад санкцију извршава крвнородничка група вероломног даваоца бесе. Санкције су веома строге,<sup>16</sup> а прекршилац бесе нема право на бесу док се санкција не изврши, што се може изједначити са личењем, јер се он практично налази ван обичајноправне заштите.

Дорзон је незаинтересовано лице, слободан човек који не дугује крв. Он мора да има пуну правну и пословну способност, односно да

<sup>11</sup> Ibid., 33.

<sup>12</sup> Ibid., 35.

<sup>13</sup> Све радње које су умерене на угрожавање одржања бесе, тзв. „кварење бесе“, које чини поверилац ако не поштује даваоца бесе и његову ширу групу, сматрају се деликтом против бесе. Два најтежа деликта арбанашког обичајног права су вероломство (*besëthya*), односно кршење обавезе од стране даваоца бесе и издаја (*hjeksiya*), коју чини дорзон ако занемари одговорност за пружање заштите и тиме допусти вероломство. Ibid., 42 — 44.

<sup>14</sup> Уобичајена формула за тражење утока је: „У твоје руке падам и на твојој сам беси“. Међутим, како се гостом „сматра свако лице које се налази у твојој кући или на твојој приватној имовини, ... свако ко је у нечијој беси; свака особа која има пратиоца“ (П. Стојановић, *Гостопримство и његови историјски оквири (Осврти на прилике у Црној Гори, сјеверној Албанији и Боки)*, Бока, Зборник из науке, културе и умјетности 8, Херцег-Нови 1976, 120 — 121), јасно је да вербална формула није битна за обавезу пружања заштите.

<sup>15</sup> И. Јелић, *Крвна освета и умир у Црној Гори и северној Албанији*, Београд 1926, 103 — 104.

<sup>16</sup> Санкције зависе од тежине последица деликта. За непоправљива вероломства казне су: батинање, рањавање или смрт. Санкцију извршава дорзон или лице оштећено вероломством, по слободној процени. Санкција за издају је увек смрт, а ако је дорзон подмићен, па по налогу дужника бесе вероломно убије повериоца бесе, санкција је „затирање трага“. У том случају санкцију извршава агнатска група повериоца бесе. У случају кршења утока или провођења, санкција је смрт ако је деликт извршен пропуштањем обавезе заштите, а „затирање трага“ ако сам дужник бесе убије госта или лице које прати; санкцију врши агнатска група вероломног дужника бесе. М. Буричић, *op. cit.*, 42 — 44.

буде старешина агнатске групе, јер обавезу чувања бесе преузима не само у своје име него и у име целе своје агнатске групе. Дорзон и лично и имовински одговара за испуњење дужникове обавезе, па ако дужник избегава да своју обавезу изврши, поверилац има право да се наплати из дорзонове личности и имовине, тако да је дорзон принуђен да натера дужника да се понаша у складу са споразумом.<sup>17</sup>

Беса може да буде временски ограничена или трајна. Трајне су бесе које се склапају приликом ослобођења од одговорности недужних сродника убице и умира крви, док сви остали облици бесе имају ограничено трајање, али се код неких облика рок трајања утврђује приликом самог склапања бесе, а код неких она престаје аутоматски — престанком односа који је заштићен бесом (уток, провођење). Прецизирање рока трајања бесе значајно је за утврђивање деликата против бесе.

На основу дате дескрипције јасно је да је основна дистинкција на нивоу глобалног друштва

беса / самосуд,

што се, на основу оцене функционалности за одржање друштвене структуре може означити као + / —. Претпоставка о изразитој функционалности ограничења самосуда у односу на самосуд (као дисфункционалан) на нивоу глобалног друштва дата је на основу чињенице да је форма односа у оквиру институције ограничења самосуда веома прецизно изграђена, што је могуће само ако је друштво у целини веома заинтересовано за одржање таквих односа, односно ако су они битни за одржавање друштвене структуре у целини. Осим тога, у систему вредности северноарбанашког родовског друштва беса као ограничење самосуда има изузетан углед: „Послати људе да траже бесу јесте слово закона, дати бесу је дужност и човечност“.<sup>18</sup> Дакле, на основу претпоставке о позитивној оцени функционалности ограничења самосуда на нивоу глобалног друштва, која ће дефинитивно бити потврђена анализом функција установе у оквиру друштвене структуре,

беса +  
самосуд —

На основу места које поједини учесници имају у односу насталом склапањем споразума о беси могу се утврдити три релације неопходне за постојање споразума:

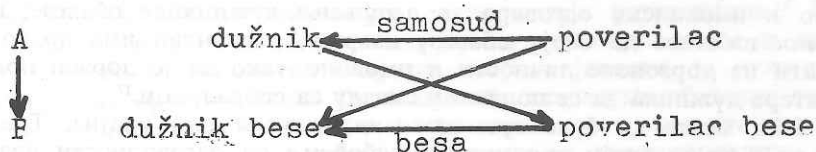
- 1) поверилац / дужник
- 2) поверилац / дорзон
- 3) дорзон / дужник

Са односа дужник самосуд поверилиц, склапањем споразума о беси прелази се на однос дужник беса поверилац. Ако упоредимо ова два односа:

<sup>17</sup> Ibid., 38 — 40.

<sup>18</sup> KLD чл. 855, цитирано према: М. Каран, *Крвна освета, „патолошко“ или „нормално“ понашање*, Социологија 1, Београд 1973, 124.

## трансформација 1

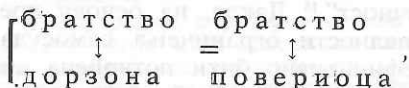


јасно је да се потиру, јер су у директној супротности. Трансформација дужника крвног дуга у повериоца бесе онемогућује примену ограничења самосуда у пракси јер не постоји контрола поштовања споразума. Због тога је установљена дорзонија као заштита, односно обезбеђење поштовања уговора о ограничењу самосуда.<sup>19</sup> Интерполацијом дорзона између повериоца крвног дуга, односно дужника бесе и дужника крви, односно повериоца бесе, добија се развијена структура установе. Како дорзон јавним ангажовањем обезбеђује потврду шире друштвене заједнице, он се, у овом односу појединаца, односно агнатских група, појављује као представник глобалног друштва. Кад је за извршење казне за кршење бесе надлежна крвнородничка група повериоца бесе, односно у случајевима који нису заштићени дорзонијом (уток, провођење) на први поглед изгледа да је

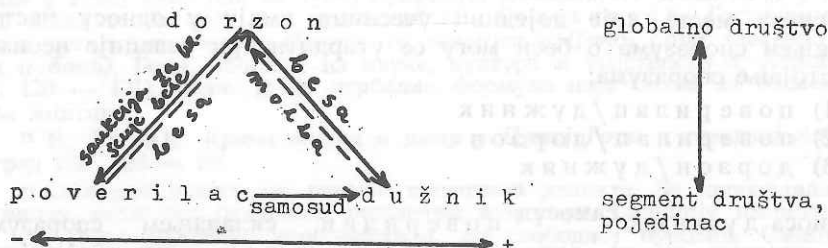
## трансформација 2

братство = дорзон.

Међутим, у класичном облику бесе, крвнородничка група дорзона врши санкцију над несавесним дорзоном, тако да



што значи да је дорзон интерполиран као представник своје сродничке групе између сродничких група повериоца и дужника бесе. Развијена структура установе у класичној варијанти може да се представи као:



Да би се утврдило место ограничења самосуда у оквиру структуре северноарбанашког родовског друштва, неопходно је испитати функци-

<sup>19</sup> М. Буричић, *op. cit.*, 165.

је<sup>20</sup> установе бесе, као и самог самосуда, на нивоу глобалног друштва, уже агнатске групе као сегмента глобалног друштва и појединца. Како и самосуд и његово ограничење упоредо егзистирају у оквиру друштвене структуре, и како и једна и друга установа имају и „позитивне“ и „негативне“ ефекте на одржање друштвене структуре, неопходно је посматрати их паралелно да би се утврдили узроци њиховог паралелног опстајања, као и трансформација.<sup>21</sup>

Родовско друштво у периоду турске власти заинтересовано је да се сва лица способна за друштвену активност (дакле све пунолетне особе које нису теже физички или ментално оболеле) до максимума ангажују, јер то битно утиче на снагу целе друштвене заједнице у борби против Турака,<sup>22</sup> али и на односе између агнатских група, односно на одржавање постојеће структуре на нивоу глобалног друштва. Решавање личних сукоба самосудом (осветом и крвном осветом) доводи до привременог губљења правне и пословне способности великог броја лица, односно свих пунолетних мушких чланова агнатске групе дужника крви, који морају да се повуку у кућни притвор да не би били убијени за дуг крви. Наиме, у формалном смислу њима се правна и пословна способност не ограничава. Међутим, они не могу да користе своја права док се налазе у кућном притвору, јер се, све док се крвни дуг не наплати, у ствари налазе ван друштвене структуре. Како освета обично није сразмерна,<sup>23</sup> у кућни притвор се повлачи група која је наплатила дуг, јер пада у дуг крви за прекорачење освете. Тако је велики број породица увек у кућном притвору,<sup>24</sup> што онемогућава нормалну привредну активност, како кад је у питању агнатска група која се налази у кућном притвору тако и кад је реч о глобалном друштву, као и учешћу чланова затворених породица у раду братственичке и племенске скупштине и у ратовима. С друге стране, жртве у тим сукобима обично су, најугледнији људи, често старешине агнатских група,<sup>25</sup> а увек

<sup>20</sup> А. Редклиф-Браун, *Структура и функције у примитивном друштву*, Београд 1982, 20 — 21.

<sup>21</sup> Д. Бандић, *Примена дијалектичке дихотомије у анализи обреда*; Етнолошке свеске I, Београд 1978, 12 — 15.

<sup>22</sup> Ово је шире објашњено у раду Јб. Гавриловић, *Тобелије — завет као основ стицања правне и пословне способности*, ГЕМ 47, Београд (у штампи).

<sup>23</sup> М. Миљанов, *Живот и обичаји Арбанаса*, Титоград 1967, 65.

<sup>24</sup> По саопштењу Х. Хоџе, и данас на Косову појединих година око 1000 породица са 8 — 10 000 људи живи у кућном притвору, због чега је запустено преко 4000 ха обрадиве земље. Х. Хоџа, *Неке социолошке карактеристике, друштвени узроци и последице крвне освете код албанске националности у Југославији*, Југословенска ревија за криминологију и кривично право IX, 4, Београд 1971, 606 — 609.

<sup>25</sup> С. Пуповци, *Крвна освета у Албанаца и њен развој*, Југословенска ревија за криминологију и кривично право IX, 4, Београд 1971, 589 — 590.

мушкарци способни за ношење оружја, чиме се смањује снага појединих агнатских група, али и друштва у целини. Осим тога, смањењем броја чланова и економским пропадањем појединих агнатских група нарушава се однос снага у оквиру шире заједнице, што је дисфункционално за одржање друштвене структуре. Тако се самосуд исказује као изразито дисфункционалан за структуру друштвене заједнице. С друге стране, могло би се претпоставити да је, са становишта превенције, самосуд био изразито функционалан, како кад је у питању глобално друштво тако и кад је реч о ужој агнатској групи и појединцу, јер су последице убиства, као априори дисфункционалног чина, дисфункционалне у највећој могућној мери за кривца и његову породичну групу, па би то могло да услови мањи број убиства и крвних деликата уопште. Међутим, како у систему вредности родовског друштва углед и част појединца имају већу вредност од личне безбедности, појединац коме је пољуљан углед (било каквом увредом њега или његове агнатске групе, што може да буде учињено вербално или неком радњом која се сматра увредљивом), принуђен је на друштвено дисфункционално понашање да би успоставио, односно задржао статус у оквиру своје агнатске групе,<sup>26</sup> а тиме и статус своје уже заједнице у оквиру глобалног друштва. Лице које не успостави своју част, макар и убиством као друштвено дисфункционалним чином, остаје лишено грађанске части, а тиме и правне и пословне способности док не поврати статус, што је такође друштвено дисфункционално. Агнатска група лица које је изгубило грађанску част принуђена је да се дистанцира од њега, док поново не успостави свој статус, да би задржала свој статус у оквиру друштвене структуре. Тако убиство, повремено, постаје изразито функционално на нивоу појединца и његове породице, док је на плану глобалног друштва дисфункционалност убиства и неосвећене увреде једнака. Наиме, друштво у сваком случају губи једног пуноправног члана. Ограничењем самосуда решава се проблем дисфункционалности на нивоу појединца и његове породице — увређено лице може самосудом да успостави своју част, уз извесност да ће путем бесе и умира крви моћи да се врати у друштво као пуноправан члан.

Ограничење самосуда изразито је функционално за агнатску групу дужника крви. Искључивањем из освете недужних сродника убице обезбеђује се даља несметана привредна активност породице, уз искључивање само једног њеног члана. С друге стране, тиме се код дужника крви развија свест о личној одговорности, за разлику од солидарне одговорности у класичном моделу освете, тако да се, на латентном плану ограничењем самосуда појединац потврђује као личност, издвајајући се из оквира своје агнатске групе. То је први прелазак ка индивидуализацији одговорности, која се до краја развија тек у савременом државном праву, које у овим крајевима почиње да се примењује тек од 1918. године.

За агнатску групу поверилаца крви самосуд је функционалан као начин успостављања части и угледа у оквиру глобалног друштва. Исто

<sup>26</sup> М. Каран, *op. cit.*, 127.



важи и за самог повериоца крвног дуга, који је старешина породице. Међутим, самосуд је за ту породичну групу и дисфункционалан, јер би последица самосуда било повлачење у кућни притвор, што би, поред губитка једног одраслог мушкарца, допринело даљем слабљењу породице. Како се у систему вредности родовског друштва беса као ограничење самосуда веома високо вреднује, породица која да бесу учвршћује свој углед у оквирима глобалног друштва. Дефинитивно одустајање од самосуда склапањем умира крви, иако је лакше ако се крви пребијају него исплатом крвнине, такође се сматра часним делом, тако да породица повериоца крвног дуга, и он, као њен старешина, не угрожавају свој углед одустајањем од самосуда, а истовремено анулирају све негативне последице самосуда. Тако је ограничење самосуда и за агнатску групу повериоца крвног дуга функционалнија од самосуда, јер ни на који начин не угрожава углед породице у оквирима шире групе, а без икаквих негативних последица.

Дорзон, као незаинтересовано лице, својим ангажовањем представља ширу друштвену заједницу, односно глобално друштво. За дорзона се увек узима изузетно угледан човек, из веома јаке породице с великим бројем одраслих мушкараца, јер својим ангажовањем дорзон у ствари ангажује целу своју агнатску групу. Обе странке морају да буду сигурне да ће ауторитет дорзона бити довољан да спречи било какво одступање од уговора о ограничењу самосуда. За дорзона и његову агнатску групу ангажовање представља изузетну част.<sup>27</sup> Ограничењем самосуда тако се омогућује појединим јаким и угледним породицама да учврсте и ојачају свој углед у оквиру шире друштвене заједнице, било тиме што су се ангажовали, па се уговор поштовао, што је потврда ауторитета личности изабране за дорзона и његове породице, или тиме што су казнили странку која је прекршила уговор, па је, самим тим, ојачала свој статус у друштву пољуљан непоштовањем ауторитета. Иако су последице ангажовања у случају кршења бесе негативне за агнатску групу дорзона, јер после извршене санкције мора да се повуче у кућни притвор, углед и поштовање који се стичу тим ангажовањем потиру негативне економске последице, утолико пре што ће дорзон који је осветио кршење бесе веома лако добити бесу и склопити умир, јер је његово ангажовање вредновано као друштвено позитивно. На тај начин се репродукују односи између породица у оквирима глобалног друштва — учвршћује се и ојачава углед породица које су већ најјаче и најугледније, чиме се утиче и на даље раслојавање родовског друштва, у коме јаче и богатије породице имају много већи утицај од сиромашнијих и слабијих породица.

Увођењем прописа државног кривичног права у тако изграђен систем односа драстично се нарушава традиционални оквир постојања и самосуда и његовог ограничења. Ангажовање дорзона и његове агнатске групе практично је онемогућено, јер дорзон није више стимулисан да се ангажује; уместо да буду изузетно поштовани, они се третирају као сваки убица — исто као и убица и убица из свете, тако

<sup>27</sup> М. Буричић, loc. cit.,



да теже прихватају ту функцију, па и кад је прихвате, дешава се да не изврше санкцију над прекршиоцем бесе. Нарушавањем дорзоније почиње да се распада читав систем, врло често долази до кршења споразума, иако се то и даље сматра нечасним. Осим тога, честа је освета без најаве и подметање малолетника као убица из освете,<sup>28</sup> што је у супротности са класичним институтом самосуда. Како уговор о ограничењу самосуда више није чврсто заштићен, јасно је зашто је од рата повећан број убиства из освете. Наиме, и даље је присутна свест да за убиство сродника не може да суди држава или неко други, да је то ствар само оштећене породице, а постојећа казнена политика и даље много блажа од обичајноправне политике, тако да у превенцији не може да делује. Пооштравање санкција у оквиру кривичног права није ефикасно<sup>29</sup> (или је то само делимично и то на периферији посматране територије).<sup>30</sup> Тек са формирањем новог система вредности, уместо традиционалног система, чији је распад условљен продором робноовчане привреде, развојем комуникација и могућношћу наставка живота ван најуже заједнице, може се очекивати решење проблема повећаног броја убиства из освете, односно престанка остваривања права самосудом.

*Ljiljana Gavrilović*

»BESA« (WORD) AS SELF-JUDGEMENT LIMITATION  
— Structure and Function —

Self-judgement limitation is composed of all forms of social engagement which — within the framework of unwritten law — regulate the relation between creditor and debtor. As in each system of unwritten law — existing outside governmental regulations — the realisation of rights is based on self-judgement limitation forms of which appear as a way of social engagement in the regulation of private relations i.e. of a social control which represents the problem of the entire society.

The analysis refers to a tribal-social organization i.e. to a North-Albanian Tribal organization. However, the ideal »besa-model« was made on the basis of ethnographic materials collected during the XIXth and early XXth centuries.

The investigation of the structure and function of self-judgement limitation, with a parallel investigation of self-judgement function, at the level of an entire society, and of a smaller Agnatic group, as a segment of entire society and its individuals, enabled the establishing of the place of self-judgement limitation in that social structure. It also enabled the establishing of causes of existence of a parallel self-judgement and of its limitation in the classical variation, as well as its transformation in changed socio-economic relations and the effects of positive legislation on the destruction of the classical model of self-judgement limitation.

<sup>28</sup> М. Каран, *op. cit.*, 120.

<sup>29</sup> Р. Вранић, *Кривичноправни аспект крвне освете на Косову*, Југословенска ревија за криминологију и кривично право IX, 4, Београд 1971, 626 — 632.

<sup>30</sup> Према саопштењу Х. Даздаревића, истражног судије Окружног суда у Новом Пазару, строгим санкцијама за убиства из освете, која су третирана као убиства из ниских побуда, смањен је број убиства из освете, која су још током шездесетих и седамдесетих година била веома честа у околини Сјенице и Тутина.

Krystyna Kwaśniewicz

## НАРОДНИ ПОРОДИЧНИ ОБИЧАЈИ У ПОЉСКОЈ СЕОСКОЈ СРЕДИНИ

У оквир народних породичних обичаја улазе, пре свега, три основна комплекса пригодних понашања сврстаних око следећих проблема: 1) повезивање и склапање брака (такозвани свадбени обичаји); 2) долазак на свет и прихватање детета у породицу и сеоско друштво (обичаји везани за рођење детета) и 3) смрт, погреб и сахрањивање члана породичне и сеоске заједнице (такозвани погребни обичаји). У светлу етнографских истраживања породични обреди се оцртавају као својеврсни наставак традиционалне форме културног предања. Могућно је изразити мишљење да, уопштено гледајући на ствар, норме којима се регулише обичајно понашање карактеристично за три поменута комплекса обреда имају карактер обичајних норми, које чине ванинституционални, не мање обавезан општи нормативни систем. Диспонирајући афирмативним и негативним санкцијама које се односе на морал и престиж, овај систем ангажује друштвено мњење и активира друштвену контролу.

Чврста повезаност породичних обреда са животним током човека-јединке, судбином породице и интересом локалног друштва ставља обред у три паралелне равни, од којих свака раван обухвата комплекс ставова, наредби и забрана, понашања и активности које се остварују уз посредништво конкретних обредних форми.

Етнографски извори с краја XIX и почетка XX века показују колико су пољски породични обреди различити и колико је њихово богатство у разним деловима Пољске. Разноликост обреда огледа се у формалним, другоразредним цртама. Упоредна генетска истраживања показују, пак, да основна нит тих обреда, њен верски и друштвени смисао, води порекло из заједничке прасловенске или, можда, индоевропске основе. Природним током догађаја постепено су се губили првобитни мотиви који су тежили очувању традиције у „чистом“ облику. Њихово место заузимају су секундарни мотиви, који су били израз прилагођавања старих обредних форми новонасталој ситуацији, новим условима и потребама стварности.

У традиционалном, релативно изолованом и статичком локалном друштву, какво је, опште узев, било друштво почетком овог столећа у Пољској, породични обреди су представљали један од саставних елемената општег друштвено-културног, у извесном смислу чак и економског система. Његов друштвени аспект одразио се у разним типовима веза које су оствариване обимом и карактером учешћа у обредном животу целог села, одражавајући се истовремено и у оквиру посебних

група и појединаца. С процесом обликовања спољашњих форми, које су биле усаглашене према примерима предвиђеним за конкретне ситуације, био је повезан културни аспект. Економски аспект односио се на доследно поштовање услова који су владали у породичном начину живота, а ослањали се на принцип узајамности. Узајамни однос се испољава, поред осталог, и кроз доношење обредних дарова (најчешће у натури), на пример поводом учешћа на свадбеној прослави или приликом посете породици.

Из већ наведених разлога, у целокупном систему веза по коме је функционисало традиционално сеоско друштво, породични обреди су имали посебну, интеграциону улогу и представљали један од важнијих критеријума самоодлучивања јединке, породице, групе и територијалне заједнице.

Тешко је говорити о суштини промена у области друштвено-културне стварности а да се не узму у обзир најопштије карактеристике породичних обреда типичних за традиционалну сеоску културу. Таквој једној карактеристици биће придодати свадбени обичаји, обичаји у вези са рођењем детета и погребни обичаји.

На прелазу из XIX у XX век склапање сеоских бракова било је у великој мери условљено друштвено-економским приликама. У целој Пољској био је надређен и распрострањен принцип материјалне равноправности партнера. У хијерархији материјалних вредности највише је вреднована земља, која је често основни, ако не и једини извор примања. Родитељи су имали одлучујућу улогу у избору партнера за своју децу, што се нарочито односи на оца, чији ауторитет у традиционалној породици није долазио у питање.

*Циклус свадбених обичаја* почиње оног тренутка када се јави конкретна намера да се брак склопи. Претварање у дело такве намере изазива ланчану реакцију активности и понашања, чија је идеја водила да се званично и јавно, истовремено, церемонијално и сагласно с друштвено-правним захтевима и религиозним обичајима, озваничи брачна веза. Сам акт венчања у цркви није испуњавао све те услове. Нужан друштвени захтев у том погледу представља приређивање свадбене свечаности по угледу на прихваћени узор у локалној средини. Такав узор садржао је неколико етапа, које су се разгачлањавале на даље секвенце. Свadbени договор почињао је доласком проводација у девојачку кућу. Долазили су они као изасланици друге стране, а циљ им је био да склопе брачни уговор. Ток традиционалне прошевине, убрзаван често незваничним посетама, имао је у целој Пољској приближно исту схему. Схема је садржавала тачан дан и време прошевине а по њој су била предвиђена и правила понашања гостију и домаћина. Брачни уговор који су склопиле проводације и родитељи девојке морала је признати локална средина и морао је бити потврђен одређеним обредним чином. Оба та услова испуњавале су заруке, које су, како се може закључити, биле првобитни облик склапања брачне везе. Врхунац ове свечаности која се одржавала у присуству ширег круга гостију било је симболично сједињавање младеца тако што су им руке марамом везиване на век-

ни хлеба. Тај чин обављала је за ту прилику одређена особа. Најчешће је то био стари сват.

После зарука, у време кад је већ обављена најава у цркви (навештење), почињале су припреме за свадбу. Одабиран је домаћин свадбеног церемонијала, стари сват и старосватица, утврђиван је састав дружине младих, која се састојала из две свите: младине и младожењине. Они који су били почаствовани позивом за свадбу осећали су обавезу да на ову обичајну свечаност донесу дарове уaturi.

Вече уочи удаје, такозвано девојачко вече, млада је проводила у родитељској кући, окружена другима које су плеле свадбени венац и свадбену шибу, обредне реквизите који симболишу девичанство. У традиционалном пољском селу за то вече везан је и један од најважнијих чинова пре свадбе. Тада се, наиме, расплићу девојачке плетенице. Расплитање највероватније представља само благ израз старог обреда шишања. Према традицији, најстарији брат је дужан да јој расплете и рапчешља косу, а младожењина обавеза је да из руку младиних рођака откупи плетенице своје изабранице.

На дан свадбе ујутро младожења са својом свитом и у пратњи музиканата одлази у кућу младиних родитеља, где се, после шаљивих сцена и откупљивања свадбеног венца, у већ озбиљној атмосфери, одржава такозвано праштање (млади моле све присутне за опроштај греха). На праштање се надовезује родитељски благослов. При том се изводе специјалне обредне песме, а стари сват држи пригодан говор. Млада је морала, приликом неминовног растанка с родитељским домом, да јавно показује тугу која ју је обузела.

На путу за цркву, а и при повратку, свадбена поворка је наилазила на привидне препреке које је савлађивала тако што је ракијом плаћала откуп. Прва станица на путу од цркве до куће била је најчешће крчма, у којој се свадбена поворка задржавала на игранци. За то време су се у кући, у којој се одржавала обичајна свечаност, вршиле последње припреме. Родитељи су дочекивали младенце на кућном прагу са хлебом и сољу. После свадбене свечаности, на којој је улогу домаћина и церемонијал-мајстора имао чауш, почињала је игранка, која је трајала до чина забрађивања. Забрађивање је било кулминациона тачка свадбеног обреда. Брижљиво припреман и добро режиран ток обреда требало је да, праћен песмом и игром и одговарајућим понашањем свих гостију, симболично представи друштвени смисао ових обичаја. Потврђивао је он коначан прелазак невесте из статуса девојке у статус жене и, истовремено, прихватао све последице које је изазивала та промена. Главну улогу у чину стављања чепца на главу девојке имале су старије удате жене, које је предводила старосватица. После откупљивања невесте из руку њених вршњакиња, свечано су је одводиле у собу. Тамо се, у уском кругу жена, одигравао симболичан чин у коме је венац на девојчиној глави замењивао чепак, капа коју су носиле само удате жене.

После забрађивања, озбиљно расположење је прерастало у опште весеље. Жене су почињале игру са својом новом другом, а младожења или његов заступник мора ју је, према традицији, откупити из њихових

руку. Уз шалу и игру машкара одвијала се трговина, после које је почињао плес младенаца. При крају опште забаве један од свадбених достојанственика делио је свадбену погачу (у западним деловима Пољске позната под називом „колач“, а у источним областима као „корова-ја“). Погачу су званице јеле с дужним поштовањем, које и припада симболу благостања и изобиља.

О обичајима везаним за физички акт прве брачне ноћи, такозваном свођењу младенаца, не може се много рећи. Пошто их је црква систематски забрањивала, они су се током XIX века у пољском селу изгубили.

За селидбу, тј. долазак младе жене у ново домаћинство везане су, како шаливе сцене тако и сцене пуне озбиљности при расстанку с родитељским домом и делатности које се одликују симболиком: дочекивање новодошле хлебом и сољу, стављање накончета у њено наручје, њено ходање око стола и до свих кутака просторије, итд.

Извођење из девојаштва има религиозну форму, која учвршћује друштвени значај стављања чепца као посебног чина; зато је изразито и наглашено у свадби.

Обред везан за раћање деце, крајем XIX и почетком XX века представљао је мешавину дубоко укоревених архаичних замисли, захтева и обичајне праксе, пуне магијских прохтева и представа, и религиозне праксе која је настајала у процесу примања хришћанства. Иако су постојале извесне разлике у различитим областима, суштински смисао односио се на исте, следеће циљеве: 1) обезбеђење оптималних (према постојећим нормама) услова за ток трудноће, порођај и бабиње; 2) чување породиље и новорођенчета од свих опасности које им прете из материјалног и надчулног света; 3) осигурање околине од „штетног“ утицаја трудница, посебно породиља, јер се сматрало да су њихове душе „нечисте“ и 4) примање и укључивање новорођенчета у породицу и групно-територијалну заједницу.

Требало би поменути да је, у традиционалном селу, потомство третирано не само као потреба већ и као обавеза која је породици давала статус пуноважне друштвене ћелије. Стварање младог нараштаја представљало је стихијски процес, који није био условљен никаквим рационалним разлозима.

*Циклус обичаја везаних за раћање детета* почињао је низом наредби и забрана које је трудница, од момента када је постала свесна свог стања, морала да поштује. Због уверења да је трудна жена „нечиста“, долазило је до функционалног ограничавања њених пољопривредних и домаћих (тежих) активности и друштвене изолације, која ју је елиминисала из друштвеног живота у периоду трудноће. Најбројније су биле забране и наредбе којима је требало омогућити правилан порођај и раћање здравог детета. С тачке гледишта обичаја, правилно понашање и поштување будуће мајке заснивало се на принципу повезивања представа уз помоћ симпатичке магије. Страх од магије и демона налагао је опрезност у контактима са спољашњим светом и коришћење обичајних апотропејских средстава.



Порабању труднице обично је помагала бабица или старија жена која је имала природну способност и велико искуство у области народног акушерства. Упоредо с њеним искушним пословањем око порођиље и новорођенчета, одвијали су се и суштински делови обреда који су садржавали трагове исконских чинова везаних за долазак детета у породицу.

За време бабиња, које су трајале од порођаја до првог одлажења у цркву, порођиља је као „нечиста“, у знатно јачем степену него трудница, била изложена друштвеној и кућној изолацији. Изолација ју је одстрањивала из нормалног тока живота а била је изражена низом територијалних, временских и функционалних категоричких забрана и ограничења. Дете је такође било изоловано. Не напуштајући кућу, мајка је дете чувала од демона и урока а, истовремено, није доводила у опасну ситуацију друге људе, домаће животиње и културно биље. Како је жена у порођиљској постељи била такође подложна деловању натприродних сила, морала је да носи предмете којима се приписују апотропејска својства и моћ да човека сачува у изолацији.

Рођаке и комшинице су могле, уз посебно допуштење, да у време порођајне изолације посете порођиљу и донесу јој, по утврђеном обичају, дарове у јелу. Изолација порођиље-мајке укидала се благосиљањем порођиље, црквеним церемонијалом који у народној терминологији има карактеристичан назив „очишћење“. Кад је реч о детету, чин крштења представљао је и крај изолације.

Крштење, које је основни захтев хришћанске религије, постало је временом средишна тачка народних обреда везаних за рођење детета и ограничило је исконске словенске обреде који су се заснивали на рецепцији на искључиво реликтне форме. Улогу посредника, која је у друштву била врло цењена, имали су кумови, у народу познати још и као кумашини (кумотер). Улога кумова прелазила је оквири захтева и потреба који су имали чисто религиозан карактер. Њен обредни карактер посебно је истицан начином владања кумова пре почетка самог чина крштења, владањем после завршеног религиозног церемонијала у цркви и у кући, после повратка из цркве. Кумови су осећали обавезу да кумчету уруче дар поводом обреда а окупљене породице имале су моралну обавезу да сарађују и буду у пријатељским односима.

За најраније детињство везана су, у традиционалном селу, многа обичајна знамења, магијске наредбе и забране које се заснивају на вери. На први рођендан детету је предсказивана судбина и, помоћу враџбина, одређиване склоности. Једногодишњем одојчету су се могли одрезати нокти, а могло је бити и подшишано. Те радње су остатак старог обреда првог шишања детета, симболичког чина који се односи на рецепцију, а везан је за одгајање детета.

Традиционални погребни обреди одсликавали су представе, ставове и норме понашања које су биле карактеристичне за једну групу у тренутку смрти једног њеног члана. Њихов основни и општи циљ био је да мртваца одвоји од живих људи, из породичног круга и из оквира територијалне заједнице. Циљ тих обреда, веома значајних за јединку, био је да самртнику олакшају борбу са смрћу и омогуће души да лако

стигне у царство умрлих. Сагласно таквом стању ствари, обичајним нормама су одређивани обрасци понашања које су истовремено поштовали и они који су се нашли пред лицем смрти, и самртникови најближи рођаци, и целокупно локално становништво.

Сама смрт је најчешће представљана као појава која је имала антропоморфне облике жене. Појављивала се она у селу да би узела унапред одређену жртву. Умирање је интерпретирано као процес одвајања нематеријалне душе од тела, које, за разлику од те исте душе, није поседовало способност да самостално постоји. Као предзнаци смрти јављала су се различита знамења, која су се заснивала на враџбинама. Знамења су могла да дођу из спољашњег света, помоћу одређених животиња и птица, могла су да се појаве у унутрашњости куће или, пак, да проистекну из халуцинација, предосећања и привиђења. На територији целе Пољске владала је велика сличност у тумачењу појава овог типа.

Око постеље самртника окупљали су се сви укућани и целокупна породица. Долазили су комшије и пријатељи. Сви заједно су се молили, одигравале су се сцене узајамног опраштања грехова и сцене растанка. Гласан плач био је забрањен.

Владало је уверење да су самртници, који су дуго и у мукама умирали, водили нечастан живот. Да би се убрзала самртна борба, прибегавало се разним формама обичаја и култно-магијској пракси. У тренутку смрти, међу окупљеним се проламао гласан лелек. Присутни су били дужни да одмах приступе пословима чији је циљ, према обичајима, био: да тело мртваца на одговарајући начин припреме за сахрану; да молитвама осигурају душу покојника и бдију над посмртним остацима; да заштите људе, домаће животиње и пољопривредне производе од злих сила које су имале разарајућу моћ а биле су у власти покојника. До сахране је на снази био закон изолације и функционалног ограничавања домаћих активности.

Некада је знак жалости била бела боја. Још половином XIX века на целој територији која је етнички припадала Пољској мртваци су сахрањивани у широким кошуљама од бељеног платна, које су допирале до пета. Крајем XIX века ова традиционална одећа почела је да уступа место празничним оделима, а девојке и момци облачени су у свадбено рухо. Схватање загробног живота изражавало се у чулним категоријама тако што су у ковчег, поред покојника, стављани разни предмети за свакодневну употребу који су му за живота били врло драги.

Систем информација којим је сеоска заједница обавештавана о смрти једног њеног члана био је заснован на два принципа. Први принцип се заснивао на симболичном обележавању куће жалости, а по другом принципу вест о смрти саопштавана је помоћу утаничених знакова који су се преносили по селу или су житељи села редом били обавештавани о догађају. Такво саопштавање било је једнозначно, позивало је на обичај „посећивања покојника“, а у неким деловима Пољске то је истовремено био позив да се узме учешће у ноћном бдењу над покојником.

Посмртни остаци су трећег дана преношени најпре у цркву, а затим на гробље. За преношење посмртних остатака био је везан специјални церемонијал, чији је циљ био да се покојнику приреди опроштај и да се он и формално искључи из домаћег, породичног круга. Улогу говорника и церемонијал-мајстора преузимао је, од тог момента, један од старијих домаћина. Предводећи поворку, заустављао ју је на излазу из села, крај крста крајпуташа или кипа Богородице, да би се обавио следећи чин растанка. Молитва и пригодан говор били су обредна форма искључивања покојника из оквира локалног друштва. Над отвореним гробом одигравао се завршни чин, чији је крајњи циљ био да покојнику обезбеди вечни мир а живе ослободи од његовог утицаја.

Циклус традиционалних погребних обреда затварала је гозба приређена у част покојника, у којој није тешко уочити остатке прасловенског култа умрлих предака.

Наведени, у сажетом облику, погребни обичаји нису се односили на самоубице и на особе које су умрле насилном смрћу. Погреби породиља и некрштене деце, особа које нису приступиле обредном чину „очишћења“, вршени су без пратње а посмртни остаци сахрањивани су на ивици гробља. Лица која су била убијена или лица која су живот изгубила у каквој несрећи често су сахрањивана на месту на коме су страдала. Самоубице, посебно опасне по околину и осуђене за сва времена, сахрањиване су на пустарама, међама и раскршћима путева. Места на којима су покопани њихови посмртни остаци у целој су околини уживала лош глас.

\*       \*

\*

У другој половини XIX и почетком XX века, и поред релативне стагнације у развоју пољског села, много различитих чинилаца је утицало на стварање различитих путева у његовом развоју, што се одразило и на пољу народне културе. Ипак се, и поред очувања обичаја везаних за различите области живота који су се искристалисали у вишевековној традицији, може се рећи да су, у области културе, породични обреди били релативно најтрајнији. У периоду Друге републике они, у основи, још нису претрпели неке битне промене. Тек дубоке и корените промене до којих је у Пољској дошло после другог светског рата довеле су до привредних и друштвених процеса који су из корена променили живот села. До тих процеса је долазило, пре свега, због друштвеног уређења заснованог на основама социјализма, које је широке народне масе ангажовало у решавању општих народних проблема. У таквим околностима појавили су се економски и друштвени услови за формирање друкчијег стила живота сеоског становништва. Почели су да се шире нови обрасци, који су обухватили не само начине производње и употребе материјалних добара већ и широко схваћену друштвено-културну сферу са породичним ритуалима.

На карактер промена свадбених обичаја одлучујућу улогу је имало кршење економских принципа на којима се до тада заснивало склапање

сељачких бракова. Осим земље, која је и до тада била основни извор екзистенције, отвориле су се могућности зараде и ван пољопривреде, што ју из основа пореметило стару скалу економских вредности и омогућило избор новог начина живота. Одлуку о склапању брачне заједнице сада доносе млади. Престала је, коначно, да постоји институција провoдација — посредника. Свечане заруке су застареле, а просидба девојке је церемонијал чисто формалног карактера. С обзиром на правне захтеве и њихову важност, све већи значај добија грађански брак, који добија одговарајући свечани спољни изглед и све више црта карактеристичних за обичаје.

Одржавање свадбе је и даље обавеза коју намеће локално друштво а њен сјај је значајан за престиж породице. Па ипак, долази до смањивања броја учесника, иако се позиви упућују и пријатељима који не потичу из сеоске средине. Свaдбена поворка одлази у цркву аутомобилима. Младенци су, као и гости, обучени по последњој градској моди. Од старих свадбених обичаја и данас је сачувано благосиљање младеца пре одласка на венчање. Међу свадбарима и даље почасно место заузимају стари свет и старосватица, деверуше и девери, мада је обредни карактер функција које они врше много изгубио од своје лепоте. Савремено забрађивање невесте повезује се, пре свега, са поклањањем младој или младенцима веће своте новца или дарова за ново домаћинство. Јеловник за свадбени ручак који је састављен по угледу на градску кухињу, мора бити богат и разноврстан. Све ређе се, међутим, на свадбеној трпези, у традиционалном облику, појављује свадбена погача. Старе пригодне песме падају у заборав, а уместо сеоског оркестра, на игру позивају савремени музички састави.

Традиционални свадбени ритуал враћа се данас у живот у извођењу регионалних фолклорних група и народних аматерских позоришта. И баш у тој форми он живи, не само општедруштвено интересовање, већ посебан аплауз добија од домаће, сеоске публике.

Процес рационализације живота који се све више продубљује, најпотпуније се одражава кроз обичаје везане за рађање деце. Сеоско јавно мишљење је, пре свега, прихватило идеју о свесном материнству, а као резултат тога, много деце у једној породици није више друштвени проблем. Кад је реч о трудноћи, уочљива је тенденција да се води, зависно од објективних услова, што рационалнији начин живота. О магијским наредбама и забранама, које је трудница морала да поштује и да их се придржава, говори се са извесном стидљивошћу, а ипак се у стварности многе од њих поштују. Обредне активности, које је неговала традиционална култура а чији је циљ био да олакшају порођај, данас су се дефинитивно изгубиле јер се порођаји обављају у болницама и породилиштима. Обичаји везани за период после рођења детета почињу доласком мајке и детета у свој дом и трају, као и раније, до благосиљања породице које се, све чешће, поклапа са термином крштења. У лепе сеоске обичаје, који и данас постоје, спада и одлазак у посету мајци и детету и уручивање дарова беби (одело, играчке). Скоро сасвим су изгубиле важност изолационе мере, некада примењиване после порођаја. Крштење је богато приређен и свечан чин, који се одвија у кру-



гу званица. Обим дужности кумова не односи се толико на активно учешће у животу кумчета колико на честа и значајна материјална давања. Кумче добија од њих најлепши поклон на дан свог првог причешћа. Навика да се том приликом приређује свечана забава световног карактера настала је уочи другог светског рата, а данас је добила размере „мале свадбе”.

Релативно највише елемената традиције сачувало се у савременим погребним обичајима. Ако смрт није наступила у болници (данас је то све ређа појава) код смртника се, као и раније, палила воштаница и читала заједничка молитва. Изгубило се коришћење магије, чији је циљ био да олакша умирање. Међутим, и даље се поштују традиционална упутства која упућују укућане како да се понашају од момента кад је наступила смрт. Данас понашање укућана условљавају захтеви жалости. Круг људи који посећују покојника ограничен је данас на групу комшија и породичних пријатеља. До посета ове врсте долази, ипак, тек уочи сахране, у вези с чим се, изузимајући пределе северне Пољске, већ изгубио обичај бдења над покојником. Сахрана је данас све богатија, а то раније није било познато. Пре изношења посмртних остатака из куће обавља се ритуал опраштања са покојником. Погребна поворка се зауставља на крају села ради читања молитве. Улогу сеоских предводника све чешће преузимају попови које, због престижа породице, моле да активно учествују у погребном церемонијалу. Промене и сложеност друштвених веза одражавају се на састав учесника погребне поворке. Раније је учешће сеоског становништва у погребној поворци једног свог члана имало општи карактер. Данас просечној сахрани присуствују чланови породице, комшије и покојникови пријатељи, као и релативно бројна група старијих људи који имају више слободног времена. Зависно од врсте и обима породичних и личних покојникових веза ван локалне средине, пропорционално је повећан и број људи који присуствују сахрани а не живе у селу или парохији. Над отвореним гробом се све чешће, поред говора попа који је сачувао религиозни дух, чују и посмртни говори световног карактера. На пријему организованом после сахране окупљају се људи из породичног круга и покојникови пријатељи. У граду је обележје жалости црна боја и чланови породице су дужни да на сахрану дођу прикладно одевени. Свакодневно ношење црнине сматра се личном ствари. Јавно мњење, међутим, оштро осуђује кршење обичајних норми које би, према локалним захтевима, требало да карактеришу период жалости.

\* \*

\*

На крају напомена посвећених савременим породичним обичајима у Пољској, требало би истаћи да све јачи процес индивидуализације јединке проузрокује формирање извесних нових облика културе који нису познати традиционалној култури. Они постепено добијају црте обичајног понашања. Та појава се развија упоредо у два правца. Први правца, могли бисмо га назвати пригодни, одсликава се кроз свечану ат-



мосферу која прати следеће догађаје: полазак у школу, добијање дипломе или унапређење на послу, полагање војничке заклетве и сл. Други правац се везује за настанак породичних обичаја који се понављају сваке године. У том правцу уочљива је тенденција постепеног прихватања, у неким сеоским породичним срединама, форми пригодног понашања које су карактеристичне за Дан мајке, Дан детета и, нарочито, Дан жена.

Оба поменута правца имају световни карактер и, као такви, представљају карактеристичан израз савремених стремљења која теже да животу дају искључиво световни карактер.

С пољског превео  
Милован Петковић

## ЛИТЕРАТУРА

(Избор)

Abraham W.

- 1925. *Zawarcie małżeństwa w pierwotnym prawie polskim*, Lwów Baudouin de Courtenay Ehrenkreutzowa C.
- 1929. *Ze studiów nad obrzędami weselnymi ludu polskiego. I. forma dramatyczna obrzędowości weselnej*, Wilno

Biegeleisen H.

- 1927. *Matka i dziecko w obrzędach, wierzeniach i zwyczajach ludu polskiego*, Lwów
- 1929. *U kolebki, przed ołtarzem, nad mogiłą*, Lwów

Burszta J.

- 1964. *Zwyczaje i obrzędy pogrzebowe*; исти: *Kultura ludowa Wielkopolski*, t. 3, s. 177—195, Poznań

Bystroń J. St.

- 1916. *Słowiańskie obrzędy rodzinne. Obrzędy związane z narodzeniem dziecka*, Kraków
- 1947. *Etnografia Polski*, Poznań

Dekowski J.

- 1967. *Z badań nad obrzędowością wesną we wsch, części pow, piotrkowskiego*, »Prace i Materiały Muzeum Archeologicznego i Etnograficznego w Łodzi«, Seria Etnograficzna t. 11, c. 11—130.
- 1973. *Rozpleciny w obrzędowości weselnej Polski środkowej*, »Prace i Materiały Muzeum Archeologicznego i Etnograficznego w Łodzi«, Seria Etnograficzna t. 17, s. 47—58.
- 1974. *Udział i rola społeczności wiejskiej w zwyczajach weselnych Polski środkowej*, »Łódzkie Studia Etnograficzne«, t. 16, c. 5—53.

1975. *Weselne zwyczaje wiankowe na terenie Polski środkowej*, »Prace i Seria Etnograficzna t. 18, s. 25—73.

Dworakowski S.

1935. *Zwyczaje rodzinne w powiecie wysoko-mazowieckim*, Warszawa

Fedorowski M.

1888. *Lud okolic Zarek, Siewierza i Pilicy*, Biblioteka »Wisły«, t. 1, Warszawa

Fiachor A.

1921. *Zwyczaje pogrzebowe ludu polskiego*, Lwów

Gaj-Piotrowski W.

1967. *Kultura społeczna ludu okolic Rozwadowa*, Wrocław  
Kolberg O.  
1961—1975. *Dzieła wszystkie*. Reedycja, PTL, Wrocław-Poznań

Kowalska-Lewicka A.

1971. *Tradycyjne normy obyczajowe w kontaktach młodzieży na Podhalu*, »Roczniki Socjologii Wsi«, t. 11, c. 23—35.

Kukier R.

1968. *Kaszubi Bytowscy. Zarys Monografii etnograficznej*, Gdynia  
1975. *Ludowe obrzędy i zwyczaje weselne na Kujawach*, Budgoskie Towarzystwo Naukowe, »Prace Wydziału Nauk Humanistycznych«, Seria C, t. 17

Kurek C.

1978. *Tradycja i współczesność opolskich starostów weselnych*, Opole

Kwaśniewicz K.

1979. *Doroczne i rodzinne zwyczaje na tle współczesnych przeobrażeń wsi podkrakowskiej*. Studium wsi Niegoszowice w woj. krakowskim, »Prace Komisji Socjologicznej PAN«, t. 44, Ossolinem, Kraków  
1980. *Zwyczaje rodzinne*; истн: *Wieś Rudawa i jej okolice*, »Prace Etnograficzne UJ«, t. 12, c. 181—205, Kraków  
1980. *Traditional Famili Customs in Poland*, »Etnologia Polona«, Vol. 6, c. 79—94  
1981. *Zwyczaje i obrzędy rodzinne*; истн: *Etnografia Polski. Przemiany kultury ludowej*, t. II, стр. 89—126, Wrocław

Markowska D.

1976. *Rodzina w społeczności wiejskiej. Ciągłość i zmiana*, Warszawa

Malicki L.

1947. *Materiały do kultury społecznej Górali Śląskich*, »Prace i Materiały Etnograficzne« PTL, t. 6, Lublin

Nadmorski

1829. *Kaszuby i Kociowie*, Poznań

Poniatowski S.

1932. *Etnografia Polski*; исти: *Wiedza o Polsce*, t. 3, c. 322—332, Warszawa

Pruski (Z. Gloger)

1869. *Obrzędy weselne*. Część pierwsza, Kraków

Potkański K.

1895. *Postrzyżyny u Słowian i Germanów*, »Rozprawy Wydz. Hist. — Filozof. Akademii Umiejętności«, Seria 2, t. 7, c. 330—422, Kraków

Szubertowa M.

1950—1951. *Obrzędy i zwyczaje związane z narodzinami dziecka*, »Prace i Materiały Etnograficzne«, PTL, t. 8—9, s. 597—616, Łódź-Lublin

Szyfer A.

1975. *Zwyczaje, obrzędy i wierzenia Mazurów i Warmiaków*, Olsztyn

Świątek J.

1893. *Lud nadrabski*, Kraków

Tarko M.

1967. *Zwyczaje i obrzędy narodzinowe*; исти: *Kultura ludowa Wielkopolski*, t. 3, стр. 89—124, Poznań

Wieruszewska M.

1966. *Obrzędy recepcyjne wieku dojrzałego w bełchatowskim*, »Łódzkie Studia Etnograficzne«, t. 8, c. 41—70

Wojciechowska A.

1967. *Zwyczaje i obrzędy weselne*; исти: *Kultura ludowa Wielkopolski*, t. 3, c. 125—175, Poznań

Zawistowicz-Adamska K.

1967. *Granice i horyzonty badań kultury wsi w Polsce*, Warszawa

Zawistowicz-Kintopfowa K.

1929. *Zawarcie małżeństwa przez kupno w polskich obrzędach weselnych ze szczególnym uwzględnieniem roli orszaka pana młodego*, »Prace Komisji Etnologicznej PAU«, t. 10, Kraków

Zmigrodzki M.

1907. *Lud Polski i Rusi*. Књига I. *Obrzędy weselne*, Kraków

С пољског превео  
Милован Петковић

K. Kwasniewicz

### FOLK FAMILY CUSTOMS IN POLISH RURAL AREA

The article is based on Polish literature within a century period. It reviews family customs from the beginning of the XXth century through the post-war period of the second World War. Special emphasis is given to customs of birth, marriage and death, as well as to some rituals.

The author points out a very close relation between family rituals and life-cycle of each of the family member on the one hand, and with the village on the other. The author also studied these customs in relation to socio-economic conditions.

Great changes in family rituals are noted after the second World War. Changes in wedding customs were due to breaking of economic principles on which were based rural marriage contracts. A reduction of many elements was also visible. The process of life rationalisation was reflected on birth customs. The role of godfather increased in relation to his material donations. However, the first Communion was celebrated like »a small wedding«. The majority of traditional elements have been preserved in modern funeral rites. However, the wake has been shortened; composition of the funeral procession changed; black garment, like in town, adopted etc.

There are, however, also some new non-clerical customs: celebration of the first day at school, of the military oath, of the Women's Day, etc.





Зорица Дивац

## САВРЕМЕНЕ ТРАНСФОРМАЦИЈЕ ОБРЕДНИХ УЛОГА У ПОРОДИЦИ

### 1.

Проучавању савремених промена традиционалне културе посвећена је у југословенској етнологији изузетна пажња. Међутим, поједине области културе остале су великим делом ван оквира научног интересовања. То се нарочито односи на трансформацију у духовној култури, посебно у народној религији.<sup>1</sup> Овај прилог је покушај да се истраживањем конкретних облика обредне праксе у специфичним, локалним условима допринесе бољем познавању поменуте проблематике.

Разматрања се заснивају на емпиријском материјалу прикупљеном у области Доњег Увца.<sup>2</sup> У питању је етнички и верски хомогена област, која је до пре тридесетак година била релативно изолована, културно и економски заостала. Тек од 1953. године, са изградњом индустрије аутомобила у оближњем Прибоју на Лиму, дошло је до значајних промена у структури становништва Доњег Увца, које се од аграрног постепено претвара у индустријско а, упоредо с тим, и до одговарајућих трансформација у његовом животу и култури.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> Видети: Д. Бандић, Р. Ракић, *О проучавању савремених промена у обичајном животу нашег народа*, Симпозијум Етнолошко проучавање савремених промена у народној култури, Посебна издања Етнографског института 15, Београд 1974, 79 — 91 и тамо наведену литературу; С. Зечевић, *Промене материјалне, а постојаност духовне културе у североисточној Србији*, Симпозијум Етнолошко проучавање савремених промена у народној култури, Посебна издања Етнографског института 15, Београд 1974, 183 — 189; Z. Divaц, *Prilog proučavanju savremenih promena u porodičnim obredima*, Etnološke sveske I, Beograd 1978, 142 — 152. итд.

<sup>2</sup> Доњи Увац је област која се простире око ушћа реке Увца у Лим. Емпиријска истраживања су обављена у насељима на левој и десној обали доњег тока Увца, који представља природну границу између СР Србије и СР Босне и Херцеговине. Испитивано подручје се, дакле, налази у западном делу простране области Старог Влаха. Његово становништво је истог порекла и исте (православне) вере, па се данас о Доњем Увцу може говорити као о релативно хомогеном културном крају (С. Трифковић, *Вишеградски Стари Влах* СЕЗБ V, Насеља 2, Београд 1903, 611 и даље; М. Лутовац, *Прибој на Лиму*, Зборник радова Етнографског института 3, Београд 1961, 1 — 16; А. Бејтић, *Прибој на Лиму под османлијском влашћу 1418 — 1912*, Сарајево 1945, 1 — 30 итд.).

<sup>3</sup> У непосредној близини области Доњи Увац налази се градски центар Прибој на Лиму, са развијеном индустријом, у коме је запослено и становништво из ове области. Осим индустрије, бржој деаграризацији допринела је и изградња пруге Београд — Бар, која једним делом пролази кроз испитивано подручје (П. и Б. Влаховић, *Неки проблеми акултурације уз градилиште пруге Београд—Бар кроз Србију*, Гласник Етнографског института XXI, Београд, 1973, 153 — 169).

Пошло се од претпоставке да су ове промене јасно изражене и у обредној пракси становништва Доњег Увца. Оне су уочљиве како у породичним тако и у сеоским обредима.<sup>4</sup> За предмет анализе узети су породични обреди, као данас веома разгранат и значајан систем обредног понашања. Разматрање читавог система породичних обреда, у свим његовим манифестацијама — с обзиром на њихов број и сложеност — било би предмет расправе која би својим обимом премашила предвиђене оквири овог саопштења. Ограничићемо, стога, наше излагање на уже тематске оквири: с једне стране, размотрићемо питање расподеле улога у породичним обредима; с друге стране, питање обредних улога везаћемо за кључне моменте у обредној пракси породице, пре свега, за најзначајније породичне празнике — Божић и славу, као и за ритуале уз главне моменте у животу појединца — рођење, свадбу и смрт. Наше излагање биће подељено на три основне тематске целине: у првом одељку сажето ће бити изнет емпиријски материјал прикупљен у оквиру теренских истраживања у периоду од 1978. до 1981. године.<sup>5</sup> У другом делу биће издвојени основни типови улога у породичним ритуалима и разматрано питање њихове дистрибуције; трећи део излагања биће посвећен утврђивању друштвено-културног узрока савремене трансформације обредних улога у породици у испитиваној области.<sup>6</sup>

## 2.

Као што је већ речено, најзначајнији породични празници су Божић и слава. Божићни ритуал одвија се искључиво у оквирима породице. Гости нису пожељни (чак је и долазак положајника у последњих 15 година изобичајен). Сви чланови породице учествују у обављању божићног обреда. Супруг — отац (домаћин) главни је носилац обреда. Он сече и доноси бадњак, ставља га у ватру, врши улогу положајника. Мајка — супруга (домаћица) припрема јела за ручак и брине се да сви реквизити буду на време набављени. Она такође обавља све магијске радње у вези са напретком стоке (храни кокошке у кругу од конопца, даје крави да пије воду у којој је прала руке после мешања чеснице, даје волу мало чеснице, итд.). Деца су присутна само као учесници у неким обредима (нпр. доношење бадњака пред кућу) и као извођачи одређених магијских радњи (нпр. ваљање по слами и пијукање).

<sup>4</sup> Усвајамо значење појма обреда Д. Бандића — „обреди се могу дефинисати као специфични, нормирани облици понашања преко којих једна друштвена заједница тежи да регулише свој замишљени однос према 'натприродном', 'оностраном'... или 'радикално другом'". (D. Bandić, *Primena dijalektičke dihotomije u analizi obreda*, Etnološke sveske I, Beograd 1978, 4).

<sup>5</sup> У оквиру пројекта Етнографског института САНУ *Стално праћење промена у народној култури — промене у насељима захваћеним великим јавним родовима у Доњем Увцу* су вршена истраживања породице и породичних односа.

<sup>6</sup> О обредним улогама писала је и В. Чулиновић-Констатиновић, *Magijske radnje i njihovi nosioci u običajima Istre*, Rad XVII kongresa folklorista Jugoslavije, Poreč 1970, 47 — 51. У овом чланку В. Чулиновић донекле разматра породичне обредне и издваја само главаре породица као носиоце магијских улога.

Док у божићном ритуалу учествују сви чланови породице, у славском ритуалу обреде врше првенствено домаћин и домаћица. Отац — супруг (домаћин) има у тим обредима најзначајнију улогу. Домаћин је „слављеник” па он дочекује и прима честитање. На пример, један испитаник из Раче каже: „Ја стојим и дворим госте све док се не изломи колач, водим рачуна где ће ко да седне. Колач ломим ја са комшијом или са неким пријатељем, наздрављам гостима и одговарам на здравице. Без домаћина се не слави...” Домаћица међутим, припрема јело за славу, меси колач, припрема све реквизите (буклију, сито, пешкир и др.). Она не седи са гостима већ само даје и поздрави се — „пита се” с њима. Осим тога, домаћица послужује госте и помаже при обреду ломљења колача (нпр. држи сито и пешкир). Деца немају значајну улогу у обављању славских обреда; једино женска деца помажу приликом справљања јела и послуживања.

Као што је већ истакнуто, нашим разматрањима обухваћена је расподела улога и у обредима везаним за живот појединца тј. обредима везаним за рођење, свадбу и смрт. Према информацијама које смо добили, обредни комплекс уз рођење новог члана породице „никада није био посебно развијен”. Чак ни иначе централни моменти овог обредног циклуса (нпр. тренутак кад трудница осети прве знаке живота у себи, затим трећа ноћ по порођају када, по народном веровању, долазе субаје, итд.) нису овде били праћени неким посебним обредима, поготову не данас кад се порођај одвија у болници. Изузетак је, унеколико, одлазак на „бабине” и крштење. Примање гостију на бабине праћено је ритуалним понашањем гостију, док се обред крштења обавља углавном по црквеним прописима. Једном речју, рођење је моменат у коме расподела обредних улога међу члановима породице није посебно изражена.

Свадбене обреде можемо поделити на обреде у вези са веридбом и обреде у вези са свадбом. Веридби, уговарању свадбе, присуствују само мушки чланови породице. Као илустрација може послужити исказ казивачице из Бјелушине: „Жене, мајка, ја и снаја, не присуствујемо разговору већ смо у другој соби. Спремиле смо вечеру, али ништа не износимо док год није склопљена погодба. У ствари, просци неће пристати да једу ако их девојка неће. Кад се мушкарци договоре, отац ме позове и каже: „Хоћеш ли ти?” кажем: „Хоћу”, приђем и пољубим руку оцу и осталим старима, а затим их послужим ракијом. Ту се они изљубе и онда настаје весеље”. Дакле, приликом веридбе, отац и остали мушкарци учествују у договорима, а мајка и остале жене спремају гозбу, послужују и учествују у весељу.

На сам дан свадбе обредно понашање је сложено. Породице младе и младожење ангажоване су у припремању и одржавању обреда. Младин отац прима сватове у својој кући, двори их, и са пријатељем ломи такозвани „пријатељски” колач. Младина мајка припрема гозбу, дочекује сватове и износи дарове, а затим послужује госте. Младу изводи брат, а њена сестра кити сватове. Отац младожењин има значајнију улогу од младиног оца, јер присуствује целој свадби, док младин отац само испраћа ћерку из куће. Дакле, младожењин отац долази по младу, украшава „пријатељски” колач и ломи га са пријатељем; затим припрема гозбу и двори

госте у својој кући. Младожењина мајка дочекује младу у кухињи и заједно са њом обавља магијске радње око „огњишта“ и иконе. Млада за све време свадбе двори госте, води коло, обавља магијске радње којима се предсказује пол детета (бацање јабучке, подизање накончета и сл.), магијске радње око „огњишта“ и иконе и др. Младожења брине о потребама гостију, са шурњајом измамљује дарове од таста и таште. Пожељно је, такође, да се бахато понаша. „Кад крену сватови, последњи излази младожења — наводи казивач из Јелова — он разбије бардак или развали ограду; каткад узме и уграби живу кокошку. Ваља се да се нешто разбије да би после клеветали и рекли — видиш какав је несташан, немиран, воли разбити и сл.“ У улогама старог свата, барјактара, чауша и других, у свадбеном ритуалу учествују и ближи рођаци и несродници.

Слично ритуалу око рођења детета, код обреда у вези са смрћу члана породице већину улога преузимају жене. Тако жене из породице и најближе рођаке или „комшике“ купају покојника, облаче га, перу његову одећу и касније је деле, затим припремају ручак после сахране, чувају умрлог и свећу (да се не угаси), кукају и жале над њим. Оне такође припремају и касније одласке на гроб (после недељу, четрдесет дана и др.). Мушкарци (осим што набављају сандук и износе покојника из куће) углавном обавештавају суседе, пријатеље и рођаке о тужном догађају, доводе свештенике, примају саучешће и разговарају са учесницима.

### 3.

Досадашња разматрања односила су се на расподелу обредних улога у конкретним ситуацијама. Међутим, из тих разматрања могућно је извући и неке општије закључке. На пример, обредне улоге чланова породице у овом крају могу се поделити на две основне групе: 1) улоге у припремању обреда и 2) улоге у извршењу обреда. Свака од наведених група може се поделити у две подгрупе: а) главне и б) споредне улоге. Под главним улогама подразумевамо дефинитивно извршење, а такође и руковођење и организовање обреда, односно припрема. Под споредним или помоћним улогама подразумева се асистирање у извршењу, односно припремању обреда, које се обавља под руководством носилаца главних улога.

Улоге прве групе, тј. улоге у припремању обреда, припадају искључиво женама. Као што смо из претходног излагања видели, жене припремају храну за гозбу, старају се да сви потребни реквизити буду набављени. Такође припремају дарове и просторије у којима се одржава ритуал. Главни извршитељ је домаћица, односно мајка — супруга. Она организује посао и надгледа припреме (меси чесницу, „пријатељски“ колач и славски колач, обредне хлебова, који представљају важне реквизите поменутих ритуала). Остали женски чланови породице су споредни извршиоци. Они помажу домаћици да обави обимне припреме.

Улоге друге групе, односно улоге у извршењу обреда, везане су за више извршилаца, зависно од врсте обреда. Сам обредни комплекс састоји се из обреда различитог значаја за смисао ритуала. Поједини обреди, које ћемо назвати „централним“, од суштинског су значаја за



церемонијал, тј. чине га оним што он јесте. Други, пак обреди, које ћемо назвати „периферним“, имају секундарни значај за обредни комплекс и могу бити и изостављени. Улоге у обављању централних обреда врше мушки чланови породице. Главни извршилац је домаћин куће. То је нарочито уочљиво у славском и божићном ритуалу, где све централне обреде обавља домаћин, глава породице. Периферне обреде обављају домаћице (у божићном ритуалу — магијске радње око стоке, у свадбеном — магијске радње са снајом приликом доласка у кућу и др.), затим деца (вајање по слами у божићном ритуалу и сл.), а понекад и сви остали чланови породице (у свадбеном и самртном ритуалу). Самртни ритуал (у неколико и свадбени) сложен је церемонијал и нема главног извршиоца улоге. Извршиоци улоге мењају се зависно од конкретне ситуације. Улоге обављају колективно, уз учешће шире родбине и неспорника.

Споредне, помоћне улоге у извршењу обреда обављају: домаћица (у славском ритуалу — придржава сито и колач, у божићном — дочекује бадњак и сл.), деца (у божићном ритуалу дочекују бадњак, у свадбеном сватове и др.), учесници изван породице (ломљење обредних хлебова, здравице, свадбени ритуал) и др.

#### 4.

У претходном тексту навели смо податак да је у последњих петнаест година улогу положајника преузео домаћин. То је само једна од савремених промена у традиционалном моделу расподеле улога у обредној пракси. Као што је већ наговештено, промене у обредној пракси настале су као последица општег процеса индустријализације и урбанизације. Истраживања на терену показала су да их, према узроцима, можемо поделити на три основне групе: 1) промене настале услед напуштања (или смањења обима) пољопривреде; 2) промене настале услед боравака домаћина на радном месту; 3) промене настале услед идеолошких утицаја глобалног друштва.

1) Напуштањем или смањењем обима пољопривреде престају да важе традиционални мотиви већине обреда. Због тога се многи обреди у којима је изражавана тежња за обезбеђењем плодности и напретка усева и стоке, делимично напуштају. Самим тим изостаје и учешће појединих чланова породице који су те обреде обављали. На пример, услед изградње пруге и пошумљавања, услови за гајење стоке су скучени, па је сточни фонд преполовљен. У тим условима, кад домаћинство нема или има сасвим мало стоке, „магијска“ улога домаћице око крава, волова и оваца у божићном ритуалу је сувишна. Напуштањем пољопривреде губи се такође и традиционална материјална основа тих обреда. Не користе се више реквизити начињени од пољопривредних производа (нпр. слама у божићном ритуалу). У вези с тим, редукована је и улога деце у том обреду.

2) Боравак на радном месту чест је разлог одсуствовања извођача обреда, посебно домаћина, који је, иначе, и носилац породичног култа. У таквој ситуацији улога носиоца обреда преноси се на неког другог



члана породице (обично сина). Измене улога односе се само на поједине елементе обредног понашања и техничке су природе. Те промене улога уочавају се у славским и божићним ритуалима. У славском ритуалу свећу пали присутни мушкарац у кући, а бадњак, у одсуству домаћина, доноси и цара ватру, син и сл. За време обреда из животног циклуса породице одсуствовања са радног места су одобрена и правно регулисана.

3) Општи друштвени и културни развој, образовање, штампа, телевизија и радио иницирали су промене у обредном понашању уопште, па и у расподели улога. Већ смо поменули да је положајник изобичајен у божићном ритуалу, затим изостанак обреда, односно магијских радњи које обављају млада и младожења да би се слагали са осталом родбином с којом ће становати (свекар, свекрва, јетрва, заова, девери и др.). Такође треба напоменути да посебно припадници млађих генерација, донекле, и чланови Савеза комуниста, не учествују у извођењу појединих обреда и не желе да преузму улогу носилаца култа (нпр. крсног имена).

Ако бисмо желели да установимо интензитет различитих врста утицаја на традиционалну расподелу улога у обредној пракси породице у области Доњег Увца, онда бисмо морали, као доминантно, да издвојимо укључивање у опште токове производног рада. На то указују разлике у степену ових трансформација код пољопривредних породица, насупрот онима које се могу уврстити у категорију непољопривредних. У већини случајева те промене су много веће код непољопривредних породица, а понекад се (код пољопривредних и непољопривредних) испољавају као две фазе у процесу коначног распадања традиционалног система дистрибуције улога у породичним ритуалима становништва испитиване области. На крају, треба напоменути да распадање овог система не значи и коначно нестајање оних симболичких образаца понашања које условно називамо обредним. Јасне су индиције да се традиционални обрасци обредног понашања замењују новим обрасцима, прилагођеним савременим условима, што ће свакако довести до нове расподеле улога у обредима о којима је било речи у нашем излагању.

*Zorica Divac*

#### MODERN TRANSFORMATION OF RITUAL ROLES IN A FAMILY

The study of all manifestations of family customs and rituals would exceed the extent of this article. Therefore the article is restricted to the following fields: the problem of distribution of roles in family rituals on the one hand, and the problem of ritual roles connected with essential moments of family ritual practice, above all, with the most important family festivities (Christmas and Serbian Family Feast) and rituals connected with the most important moments in the life of an individual (birth, marriage, death) on the other. The article is divided into the following three parts:

The first part deals with summerized empyric material collected during field-investigations in the area of Donji Uvac (wider area of Stari Vlah) in the period from 1978—1980.

The second part deals with essential types of roles in family rituals and their distribution. The ritual roles are divided into the two following groups: 1). roles in the preparation of rituals, and 2). roles in the performance of rituals. These groups are divided into the following subgroups: a). main roles and b). secondary roles. The group two (roles in the performance of rituals) is divided (according to the significance and importance of some roles for a ritual) into »central« and »side« rituals. On the basis of empyric material it was concluded that the main role in the preparation of a ritual was taken by mother as housewife, and that the main performing role in central rituals was taken by father, as master of the house.

The third part deals with establishing the socio-cultural causes of modern transformation of family ritual roles. Taking into account the causes of transformation, they are divided into the three following groups: 1). transformation due to abandonment (or decrease) of agriculture; 2). transformation due to employment held by the master of the house; 3). transformation due to ideologic influence of the society in general.

On the basis of the study of transformation degree of agricultural families (contrary to non-agricultural families) it can be concluded that integration into a general production development played a dominant role in these processes.

The second part of the ... with ... and ...

The first part of the ... with ... and ...

The third part of the ... with ... and ...

...

### TRANSFORMATION OF ...

The study of the ... with ... and ...

The first part of the ... with ... and ...

Мирослава Малешевић и Добрила Братић

## О ПРОСЛАВЉАЊУ РОБЕНДАНА

Прослављање дечјих робендана код нас је данас широко распрострањен обичај, популаран једнако у сеоској као и у градској средини. О њему као масовној појави може се говорити отприлике од краја шездесетих година, кад је из градова, у којима настаје непосредно после рата, постепено почео да се шири и преноси и на село.<sup>1</sup> У почетку га, као сасвим нову појаву, прихвата и одржава само узан слој градског становништва, да би данас о њему могло да се говори као о обавезном ритуалу готово сваке породице, без обзира на њен социо-културни контекст.

Процес ширења, односно омасовљавања условљава посматрање развоја овог обичаја у две фазе, које би се условно могле означити као „елитна“ (облик из педесетих година) и „масовна“ (облик који постоји данас). Циљ овог прилога је да установи формалне, садржинске и функционалне разлике које ритуал прослављања робендана има у поменутиим временским пресецима. У раду ће бити примењена социолошка варијанта функционалне анализе према Роберту Мертону.<sup>2</sup> Овим методолошким поступком испитиваће се манифестне и латентне функције робенданског ритуала у смислу у ком те појмове одређује и дефинише Мертон,<sup>3</sup> и то са становишта породице као основног друштвеног система који је носилац ритуала.

Емпиријски материјал о прослављању робендана прикупљен је током 1982. године у два града у западној Србији — Прибоју и Бајиној Башти. Ова област је и у етничком и у конфесионалном погледу хетерогена. Међутим, теренским испитивањем је утврђено да је ритуал потпуно унифициран, тако да ти параметри неће одређивати правац анализе. Материјал са села овом приликом није узет у разматрање из простог разлога што се овај обичај у почетној фази може посматрати искључиво као феномен градског фолклора, мада би комплексније истраживање, које би узело у обзир и овај аспект појаве, могло показати, баш на примеру робендана, начин на који се урбани феномени шире и прихватају у сеоској средини.

<sup>1</sup> Прослављање робендана постојало је у градовима и пре испитиваног периода. Међутим, чињеница да се идентичан или сличан ритуал јавља у потпуно другачијем социо-културном миљеу, захтевала би посебна истраживања генетског типа.

<sup>2</sup> R. Merton, *O teorijskoj sociologiji*, Zagreb, 1979, 80 — 152.

<sup>3</sup> Ibid., 116

### Дескрипција прве фазе

Према речима казивача, рођендан су, непосредно после рата, као потпуно нови обичај почели да уводе „чланови Партије и сви они који су престали да славе славу и друге религијске празнике. Да би имали с ким да се друже и примају госте, морали су да уведу нешто ново“, што би на одговарајући начин могло да замени старе, „превазиђене“ породичне светковине.

У почетку су овај обичај прихватиле само породице најугицајнијих људи у граду, борци из рата или активисти послератне изградње. Ова свечаност се укоренила, дакле, најпре у оним породицама чији су поједини чланови били носиоци нове идеологије која је, поред осталог, подразумевала и раскидање са старим религијским убеђењима, па је рођендан, на тај начин, био замена за све традиционалне породичне ритуале којима се обележавало рођење новог члана (бабине, крштење и сл.).

Прослављан је готово искључиво први рођендан детету, ретко, само у имућнијим породицама, и остали рођендани, а на славље су позивани најближи пријатељи, комшије и ужа родбина (највише десетак званица). Према сећању информатора, поклони који су доношени детету били су крајње скромни. Настојало се само да се за породицу значајан догађај на неки начин обележи, а скупоцени поклони били су права реткост, што је сасвим разумљиво с обзиром на послератно време опште оскудице.

И сама рођенданска свечаност била је доста скромна, ништа раскошнија од сваке друге седељке, са нешто пића и слаткиша.

\*

\* \*

Пре него што се пређе на испитивање функција ритуала, неопходно је размотрити друштвено-историјске услове у којима се он јавља. Треба се пре свега укратко осврнути на оне аспекте идеолошке климе из педесетих година који су релевантни за посматрани проблем. Познато је да је један од важних задатака нове власти у послератном периоду била дугорочна и систематска борба против религије, као идеологије неспојиве са идеологијом Комунистичке партије. Антирелигиозном пропагандом коју је водила Партија настојало се утицати на промену свести на идеолошком плану. Идејну климу тог времена можда најбоље илуструје текст А. Крешића *Наша народна револуција и борба против религиозног сујеверја*, у коме се, поред осталог, каже: „Религиозна и антирелигиозна убјеђења питање су свијести људи, па је организатор антирелигиозне пропаганде у земљи гдје је побједила радничка класа најсвјеснији дио те класе — организација комуниста. Опћи разлози антирелигиозне пропаганде... диктирали су Шестом конгресу СКЈ да Статутом СКЈ утврди неспојивост религиозних убјеђења са чланством у Савезу. Кад се има у виду да је једна од битних одлика садашњег и будућег рада СКЈ — подизање свијести маса на ниво свијести комуниста, — онда је јасно колики се значај данас придаје антирелигиоз-



ној пропаганди у просвједивању и подизању социјалистичке свијести народа.“<sup>4</sup>

Последице раскида са религијом, односно одвајања цркве од државе одразиле су се, поред осталог, и на традиционалну културу и обичајни живот. Оне нису мимоишле ни породицу. Нespoјивост чланства у Партији са религиозним убеђењима (односно религијском праксом), подразумевала је редуковање или потпуно напуштање бројних породичних ритуала са религијским садржајем. Уместо традиционалних породичних свечаности, а познато је да су готово све биле религијског карактера, јавља се потреба за увођењем нових, нерелигијских. На тај начин су свечаности секуларног типа, попут рођендана, представљале супституцију за старе, одбачене са напуштањем религијских убеђења. Увођењем таквих замена породице чланова Партије су манифестовале своју опредељеност за идеолошке напоре „новог времена“, јер је Партија од својих чланова захтевала да експлицитно, „личним примером“, указују на неспојивост религије са марксистичком идеологијом. Осим тога, рођендан прихвата и извeстан број породица чији чланови нису били директно укључени у политички живот, али које су таквим начином понашања настојале да се прилагоде захтевима идеолошке климе времена, односно изразе своју „исправну“ идеолошку усмереност. Ове чињенице упућују на закључак да је обичај прослављања рођендана у почетној фази био примарно у функцији идеологије.

Логично је, међутим, да би укидање традиционалних религијских светковина довело до осиромашења друштвеног породичног живота, који се углавном на њима и оснивао. Породице, чији су чланови због својих убеђења били спречени не само да одржавају већ и да присуствују религијским светковинама, нужно би се нашле у условима извесне изолације на друштвеном плану. Ово тим пре кад се имају у виду промене у структури и функционисању послератне градске породице, која се, под утицајем развоја индустрије и наглог прилива становништва са села у град, мења у правцу нуклеаризације, односно сужавања сродничког састава.<sup>5</sup> Ти услови морали су још више доприносити јачању потребе за остваривањем друштвених контаката изван уског породичног круга. Увођење секуларних церемонија био је добар начин да се омогући континуитет оних друштвених веза које су се остваривале преко породичних окупљања (позивање гостију, одлазак у госте). При том треба имати у виду да су окупљања таквог типа била у почетку ограничена само на узан круг оних породица које су, због сличних ставова и опредељења биле упућене једна на другу. Из тога произлази да је једна од основних функција рођендана на манифестном нивоу обезбеђивање кон-

<sup>4</sup> А. Крешић, *Наша народна револуција и борба против религиозног сујеверја*, О религији, Циклус предавања одржаних на Коларчевом народном универзитету, Београд 1953, 162.

<sup>5</sup> М. Младеновић, *Увод у социологију породице*, Београд 1977, 165 — 166; А. Милић, *Промене друштвено-економских обележја домаћинства*, Социологија и друштвени развој 2, Институт за социолошка истраживања Филозофског факултета у Београду, Београд 1981, 137.

тинуитета друштвених веза породице, а да се латентно она исказује као интеграција идеолошких истомишљеника.

На другом плану, у сфери унутарпородичних односа, прослављање рођендана показује очигледну потребу породице да јавно, пред другима обележи и истакне датум рођења најмлађег члана. Мада релативно скромно, то обележавање јасно представља друштвено прихваћен начин показивања и наглашавања родитељске љубави. Потреба за јавним испољавањем љубави према деци произлази из основних одлика савремене породице у којој је, поред осталог, у односу на њену традиционалну структуру, битно промењен однос родитеља према деци. У традиционалној породици, правила патријархалног устројства одређивала су јасно сваком члану породичне заједнице строге норме понашања у оквиру улоге која му припада. Према том концепту, испољавање љубави према деци било је дозвољено само мајци, док је отац, као носилац ауторитета, морао у тим односима да се држи на одстојању.<sup>6</sup> У савременој породици, међутим, односи родитеља према деци много су отворенији, срдачнији и демократичнији. У овом типу породице, пише В. Бонач, „деца имају друкчије значење него у патријархалној. Док се у патријархалној породици њихово значење нераздвојно везује за имовину, јер у првом реду представљају наследнике породичног имања, у савременој породици она стоје сама као вредност која повезује и учвршћује брак“.<sup>7</sup> Говорећи о функцијама савремене породице, М. Младеновић, на пример, истиче: „Емотивна функција указује и на измењен однос родитеља, а посебно оца, према деци. Дете више није средство за продужење врсте и очување породичне имовине. Оно постаје центар породице. Неко је тачно назвао наш век веком детета. Њему се поклања сва пажња, над њим се брижно бди. Његов значај расте уколико је мање деце у породици.“<sup>8</sup> У савременој породици, дакле, испољавање љубави према детету не само да се не спутава него постаје друштвено пожељан образац понашања. Обележавање датума рођења тако постаје један од начина на који се задовољава потреба породице за јавним манифестовањем пажње и љубави према најмлађим члановима.

Носилац ритуала је, подсетимо се, послератна градска породица у процесу преображаја према нуклеарном демократском типу. Тек је отцепљена од примарног породичног језгра, које је остало на селу, јер, као што је познато, послератно становништво градова сачињавају претежно досељеници са села.<sup>9</sup> Сведена на основни сроднички састав (родитељи — деца), ова мала нуклеарна породица мора да се прилагођава промењеним околностима у којима као заједница функционише, па је потреба, како за унутрашњом интеграцијом тако и за испуњањем предширом заједницом као стабилне двогенерацијске породичне групе, тим израженија. Из таквих особина породице, карактера саме свечаности

<sup>6</sup> V. Erlih, *Porodica u transformaciji*, Zagreb 1971. 71.

<sup>7</sup> В. Бонач, *Типови југословенске породице*, Београд 1957, 34.

<sup>8</sup> М. Младеновић, *op. cit.*, 174.

<sup>9</sup> А. Милић, *loc. cit.* 137.

(обавезно позивање гостију), као и основне функције коју она на манифестном плану испуњава у домену унутарпородичних односа логично произлази да рођендански ритуал на латентном нивоу испуњава потребу породице за интеграцијом.

Традиционални ритуали који прате рођење новог члана заједнице по свом карактеру су, поред осталог, и ритуали прелаза<sup>10</sup> јер се преко њих, на симболичан начин, обележава увођење новог члана у друштво, односно стицање првог социјалног статуса појединца. С обзиром на то да је прослављање рођендана уведено као световни пандан традиционалним религијским ритуалима у вези с рођењем детета, он је преузео и ову њихову важну функцију, па би се, према томе, могао посматрати и као ритуал прелаза. Таква анализа, међутим, морала би да буде предмет посебног рада; овом приликом довољно је констатовати да је увођење појединца у нови (тачније први) друштвени статус једна од манифестних функција рођенданског ритуала.

Из претходног излагања може се закључити следеће: настанак рођендана првенствено је условљен потребом ширег друштвеног система да религијске празнике замени нерелигијским. У ширем смислу посматрано, рођендан је један од таквих празника. Међутим, он се може посматрати и као замена за традиционалне породичне свечаности (јасно, засноване на религиозној идеологији) у вези с рођењем детета. Настанак овог ритуала се тако може довести у везу и са потребама ужег друштвеног система, односно породице. Те потребе произлазе из промене структуре и функционисања породице, у првом реду у погледу односа родитеља према деци. Потреба ширег друштвеног система да религијске замени нерелигијским празницима у овом случају се повезује са потребом породице да на одговарајући начин обележи и јавно искаже своју љубав према најмлађем члану. Свакако треба истаћи да потребе проистекле из идеолошке климе времена имају у овој фази примат, на шта јасно указује чињеница да рођендан није масовно прихваћен, већ се одржава само у породицама које су напустиле прослављање религијских празника.

#### *Дескрипција друге фазе*

Може се рећи да је данас прослављање дејих рођендана обавезни ритуал сваке породице, родитељска обавеза према детету. Родитељи су често принуђени и да се задуже да би на одговарајући начин могли да обележе ове, за породицу најдраже и најзначајније датуме. Готово да нема куће која није прихватила овај обичај. Рођендан се прославља и у оним породицама које су задржале старе религијске обичаје (бабине, крштење или сунећење мушке деце код Муслимана), подједнако као и оне друге за које је то једини начин на који обележавају рођење новог члана. Без обзира на број деце, рођендан се слави свакоме од њих. Да ли ће се славити сваке године, односно позивати шири круг

<sup>10</sup> A. Van Gennep, *The Rites of Passage*, The University of Chicago Press, 1972 (sixth imp.).

званица, зависи од имовног стања родитеља. Само је први рођендан обавезно свечано обележити, и после овог, како дете расте, рођендани могу бити скромнији, с мање гостију. Следећи по значају је седми рођендан, кад дете полази у школу и када се поново окупља шира родбина и позива већи број гостију. Прослављање рођендана практикује се до отприлике дванаесте-тринаесте године детета. Тада, ако већ не и у ранијем узрасту, дете почиње да слави рођендан у кругу вршњака и другова из школе. Често су то по неколико година две паралелне, независне свечаности. Не приређују се истог дана. Деца се окупљају баш на сам рођендан, док родитељи позивају своје госте у најпогоднији дан за све, обично у суботу. У новије време се уобичајило да породица поново припреми велику свечаност за шири круг званица, за осамнаести рођендан свог детета. Обично се неколико година на прославу рођендана окупљају само вршњаци и пријатељи слављеника, без присуства родбине, да би се при прослављању пунолетства шири круг сродника нашао још једном у пуном саставу.

Свака таква свечаност представља велики издатак за породицу, нарочито када је реч о првом рођендану, за који се, према подацима из 1982. године, потроши и по два-три милиона старих динара (често се овом приликом ангажује и музика да увесељава званице). За свечану вечеру припремају се многа јела и пића, колачи и торте. За први рођендан торте доноси и ужа родбина, а мајка малог слављеника припрема посебну, такозвану рођенданску торту, која се служи одмах после вечере. Гошће на седељкама младих много је скромније, најчешће уз сендвиче и пиће, и то не само док се одржавају паралелне прославе него и касније, кад родбина престаје да се позива (узраст од петнаест-шеснаест година).

Обавезно је доношење поклона, малом детету обично нешто од одеће, а старијима чешће у новцу; просечна цена поклона је пет стотина до седам стотина динара (подаци из 1982. године), али много виша кад је у питању поклон од деде и бабе, кумова или ујака. Они детету, поготову за први рођендан, купују поклон у злату (девојчици минђуше, огрлице, дечаку привеске, златнике).

За свечану трпезу гости седају одговарајућим редом. У прочељу су деде и бабе и кумови, што значи да се води рачуна и о важности госта и о старешинству. Домаћица не седе за сто, а мушкарац тек пошто послужи госте пићем. Пре почетка ручка неко од вештијих говорника (најчешће се то очекује од детињег деде) одржи здравницу, у којој се детету пожели срећан рођендан „да буде живо и здраво, боље од оца и мајке, да се ожени (уда) и да му живот буде дуг и срећан“. После вечере, износи се рођенданска торта са свећицама, које мали слављеник гаси уз помоћ мајке и бодрење и честитке свих присутних. То је тренутак који треба овековечити, па је фотографисање свих гостију готово обавезни саставни део церемоније. У већини случајева се у новије време практикује честитање рођендана преко радија, у емитацијама намењеним за честитање, поздраве и жеље слушаца.

У узрасту од око десет година деца обележавају своје рођендане и у школи. Мајка спреми неко послужење (колачи, бомбоне), које дете



подели друговима из одељења. С друге стране, учитељ организује куповину заједничког поклона за слављеника. Најчешће је то књига.

Деца старијег узраста којима се рођендан још слави у породичном кругу, нерадо прихватају ове свечаности; према њиховим изјавама, највише би волели да им не долази родбина, већ само њихови другови из школе. Младићи и девојке своје рођендане радо славе ван куће, у неком ресторану (у кући само ако родитељи пристану да оду некуда за то време).

\*  
\* \*

Од многих формалних разлика између две испитиване фазе у развоју рођенданског ритуала, посебну пажњу заслужује промена друштвених оквира у којима се он одвија. Док је рођендан педесетих година искључиво породична свечаност, савремени пресек показује његово ширење ван уских породичних оквира. Мада породица и даље остаје главни носилац рођенданског ритуала, он се у извесним моментима преноси и на групу вршњака или образовне установе, што се најбоље може видети из следеће табеле:

#### Носилац ритуала

#### Узраст

породица	1 година
породица, обданиште	3 — 7 година
породица, школа	7 — 10 година
породица, група вршњака (паралелно)	10 — 15 година
група вршњака	15 — 17 година
породица, група вршњака (паралелно)	18 година
група вршњака	18 година и даље, до удаје (женидбе)

Ужи друштвени оквир у коме се одвија испитивани ритуал у суштинским одликама је непромењен (тип такозване демократске — индустријске породице). При том се мора имати у виду да је данашња градска породица развијенији облик описаног типа породице из педесетих година, што је последица општег друштвеног развоја. Оправдано је претпоставити да су промене у ритуалу изазване тим унеколико измењеним условима, од којих је можда најважнији виши материјални стандард, што утиче и на промену потреба у оквиру породице. У даљој анализи проблем ће бити посматран са становишта тих потреба.

\*  
\* \*

Чињеница је да је прослављање рођендана данас унеколико и питање друштвене обавезе. Речено је већ да ће се породица и задужити да би на достојан, односно друштвено пожељан начин обележила датум рођења своје деце. Новац који се утроши у припрему и број зва-



ница говоре о настојању породице да рођенданске свечаности буду што раскошније и репрезентативније. То је нарочито уочљиво кад је реч о важним, преломним датумима, као што су први или осамнаести рођендан. Могућност да се приреди раскошна свечаност, са пуно јела и пића, на коју ће се позвати стотину гостију, говори о потрошној моћи породице, односно о њеној потреби да ту моћ покаже пред широм друштвеном заједницом. Јер потрошна моћ непосредно је повезана са материјалним богатством. Богатство, с друге стране, доноси углед и поштовање. „Особе које учествују у упадљивој потрошњи не уживају само у непосредној потрошњи него и у повишеном статусу који се рефлектује у ставовима и мишљењу других који опажају њихову потрошњу.”<sup>11</sup> У овом случају мора се имати у виду повод уз који се везује образац упадљиве потрошње као начин за истицање угледа и друштвених позиција породице. Конкретно, такво понашање се везује за обележавање датума рођења најмлађих чланова породице. На тај начин рођендан постаје медиј преко кога породица, с једне стране, упућује друштвеној средини поруку о степену свога престижа, а, с друге стране, она изражава љубав и пажњу према детету. Имплицитно, дакле, та порука другима није само „ми смо богати, ми трошимо”, већ и „ми трошимо толико јер много волимо своје дете”.

Потребно је истаћи да је поред овог начина јавног истицања љубави према детету скупим породичним свечаностима, уобичајен и у новије време масовно распрострањен обичај честитања дејчјих рођендана преко радија.<sup>12</sup> Без обзира на то да ли је реч о припреми свечаности или о радио-порукама, очигледно је да је у питању комуникација на релацији породица — шира друштвена средина. Како истиче И. Чоловић, „јавно изражавање љубави према својој деци истовремено је ствар родитељског и породичног престижа и обавеза коју намеће заједница, слична обавези јавног оплакивања покојника. Поносити се својим дететом, жртвовати се за њега, подредити му цео живот — то су ствари и осећања које не треба чувати за себе, него се „ваља” да их родитељ испољи и обзнани. Прилику за то пружа прослава дејчјег рођендана, емисије честитики, жеља и поздрава на радију дају друштвено признат облик јавном испољавању родитељских осећања, народне песме га згодно поткрепљују и илуструју, а наменске рођенданске песме нуде готове формулације појединих осећања и ставова.”<sup>13</sup> Дакле, као посредник у комуникацији између породице и шире друштвене заједнице, рођендан се јавља у функцији истицања друштвеног статуса породице и јавног манифестовања родитељске љубави.

\* \*

\*

<sup>11</sup> Р. Мертон, *op. cit.*, 124.

<sup>12</sup> О овоме видети: Д. Братић, *Елементи за етнолошку анализу радио-порука*, Гласник Етнографског института САНУ, књ. XXX, Београд 1981; И. Чоловић, *Нове народне песме и породица*, Етнолошке свеске IV, Београд 1982.

<sup>13</sup> И. Чоловић, *op. cit.*, 136 — 137.

Ако се посматра ток читавог ритуала, запажа се више елемената који упућују на живо присуство старих патријархалних образаца понашања у погледу улога које имају поједини учесници у ритуалу. Ту се, пре свега, мисли на место и улогу старијих чланова породице, односно деда и баба. Они на овој свечаности имају почасне, централне улоге као најуваженији, најцењенији гости, што се види већ и из распореда званица за столом. Деда, односно домаћинов отац, поздравља присутне, држи здравицу и даје знак за почетак гозбе. Од деде и бабе се очекује да донесу најбољи и најскупљи поклон, чиме се такође истиче њихов посебан статус и даје им значај у односу на друге, посебно према унучету.

Таква расподела улога у ритуалу у противуречности је са стварним положајем најстарије генерације у савременој градској породици. Њихова водећа улога у традиционалним ритуалима, чији су неки обрасци пренети у савремени рођендански ритуал, произлази из реалног положаја који су старији чланови заједнице имали у традиционалној патријархалној култури, у којој су они били стварни носиоци ауторитета и моћи, власници средстава за производњу, преносиоци културне традиције, итд.

Основна противречност у погледу расподеле улога у ритуалу може се објаснити карактеристикама савремене градске породице. Она је нуклеарна или у процесу нуклеаризације, она тежи да досегне идеал мале, неолокалне заједнице, која је одвојена и независна од рођака.<sup>14</sup>

Из овога директно произлази потреба породице да у условима одвојеног живота, чему тежи, на одговарајући начин реши питање збрињавања најстарије генерације од које се одваја. Док, с једне стране, процес преображаја породице тече у правцу нуклеаризације, конкретни друштвени услови не омогућавају да се тај процес потпуно оствари. Ту се, пре свега, мисли на недовољно решен проблем старих људи у друштву. Мада се уочава тежња да се на друштвене институције пренесу функције које је раније обављала искључиво породица (на пример брига о деци), тај проблем је још далеко од потпуног решавања кад је реч о питањима старих, унеколико и због објективних тешкоћа с којима се друштво сусреће у вези с тим, али и много више због још увек присутног негативног става према таквим установама. На пример, родитељи смештени у старачки дом сматрају се „напуштеним” и „заборављеним”.<sup>15</sup>

Негативан став према таквом решавању проблема старих говори да је у ствари пре реч о контрадикторности на плану моралних схватања него о реалним немогућностима да се то питање реши преко социјалних установа или на неки други начин. Јасно је да су у питању наслеђена, традиционална морална схватања, која бригу о родитељима поистовећују са сталним заједничким животом с њима (заједничко домаћинство). Такви ставови су јасно у супротности са процесом преображаја савремене градске породице. Основна недоумица коју на нивоу моралних схва-

<sup>14</sup> В. Бонач, *op. cit.*, 36.

<sup>15</sup> В. Смиљанић, *Психологија старења*, Београд 1979, 163 — 164.

тања има савремена породица огледа се и у рођенданском ритуалу, првенствено кроз поменућу расподелу улога. Давањем централне улоге најстаријој генерацији у ритуалу, на симболичан начин се решава основна противречност између традиционалних моралних схватања о положају старије генерације у породици и нове структуре породице, која тежи да буде двогенерациска заједница родитеља и деце.

Истовремено, породица се на тај начин, на несвесном плану, интегрише у свом традиционалном концепту вишегенерацијске заједнице. Потреба за интеграцијом не испољава се само на плану расподеле улога него и у другим елементима ритуала. Међу њима посебно треба истаћи обавезно фотографисање „за успомену“. То је посебна врста породичне фотографије, својеврстан докуменат о тренутку када је цела породица на окупу у поводу заједничког, радосног догађаја. „Фотографија постаје обред породичног живота онда када у индустријализованим земљама Европе и Америке сама институција породице почиње да трпи радикалан хируршки захват. Како се та клаустрофобична јединица, нуклеарна породица, издвајала из много већег породичног агрегата, фотографија је дошла да овековечи, да симболички изрази, угрођени континуитет и нестајање облика живљења у оквиру шире породице. Ти аветињски трагови, фотографије, представљају ознаке присуства расутих рођака. Породични албум фотографија обично је пун слика ближе и даље родбине — и често је то све што је од ње остало.”<sup>16</sup>

\* \*  
\*

У дескрипцији ритуала наглашено је да се посебно раскошне свечаности, са пуно званица, приређују за први, седми и осамнаести рођендан. У процесу одрастања и сазревања појединца то су три преломне године, јер су повезане са уласком новог члана у заједницу, полазак у школу и стицање пунолетства. Рођендан, као *rite de passage*, означава прелазак из једног животног доба у друго. Први, седми и осамнаести рођендан, поред тога, означавају промене социјалног статуса појединца, што објашњава разлоге њиховог посебног обележавања. Дакле, сви рођендани су у функцији увођења појединца у нови друштвени статус.

Напред је речено да дете у адолесцентском узрасту прославља свој рођендан у групи вршњака, без обзира на то да ли и даље постоји паралелна породична свечаност или је породица већ престала да обележава те датуме. Напоменуто је да деца у овом узрасту имају изразито негативан став према породичним рођенданским слављима и да желе да тај датум обележе са својим пријатељима, без присуства родитеља и других рођака. Потреба за осамостаљивањем, ослобађањем од родитељског ауторитета, стављање под сумњу ставова и вредности родитеља, што

<sup>16</sup> С. Сонтаг, *Есеји о фотографији*, Београд 1982, 21.

је карактеристично за период адолесценције<sup>17</sup> испољава се, поред осталог, и у организовању рођендана независно од породице. Породица благонаклоно гледа на те захтеве своје деце и прихвата да буде покровитељ свечаности, како давањем новца за њено припремање тако и пристајањем на захтеве деце да не присуствују њиховој забави. Сасвим је јасно да дете у том узрасту објективно још увек није самостално, али је у процесу одрастања и осамостаљивања. За породицу је најмлађи члан у том узрасту још дете, али природни процес његовог сазревања води коначном одвајању од ње. Логично је да се породица према овом процесу односи амбивалентно. С једне стране, она тај развој подржава и жели, док, с друге стране, страхује од њега, јер завршетак процеса одрастања значи и реалну могућност одвајања младих заснивањем сопствене породице, односно нарушавања интегритета примарне.

Са осамнаест година појединац и формално-правно стиче статус одрасле особе. У то време отприлике он завршава школовање, чиме стиче могућност да се запосли и економски осамостали. Родитељи свесно настоје да дете одрасте и осамостали се. На несвесном плану, међутим, они желе да га задрже и сачувају интегритет породичног језгра. Ту лежи основна противречност између свесних и несвесних мотива родитеља. Кад се стекну услови да се из постојеће породице оформи још једна породица, јавља се „опасност“ од нарушавања компактности постојеће. Породица, дакле, има потребу да се у овом кризном моменту још једном нађе на окупу, да иступи као чврста, интегрисана целина, о чему ритуал недвосмислено говори.

Према томе, овај ритуал на манифестном плану има функцију обележавања пунолетства, док се на латентном плану преко њега решава противречност настала из амбивалентних мотива унутар саме породице. На латентном нивоу он је такође у функцији породичне интеграције.

Може се рећи да свака кризна ситуација која прети да доведе до одвајања појединца из породичне заједнице, било да је реч о старијој генерацији, што је већ наглашено, или као што је овде случај са младима, производи потребу за очувањем интегритета, која се испољава кроз ритуал.

\* \*

\*

Истакнуто је да се у новије време, поред породице, као основног носиоца рођенданског ритуала, јавља и школа, односно образовне институције у којима се паралелно, на одговарајући начин, обележава рођендан појединца. Чињеница да су прослављање рођендана прихватиле образовне установе значи да је то друштвено пожељан образац понашања и да га школа, као контролисани агенс социјализације, афирмише у складу са потребама друштва, које „преко постављених циљева и задатака образовања настоји да се код детета формирају одређена друштвена схватања која сматра битним и важним”.<sup>18</sup>

<sup>17</sup> Н. Рот, *Основи социјалне психологије — социјализација*, Београд 1980, 126.

<sup>18</sup> Ibid., 122 — 123.

Прихватање рођендана као примарно породичног празника у школи имплицитно садржи његово фаворизовање у односу на друге породичне празнике који имају религијски карактер или порекло. Афирмацијом овог ритуала, дакле, преносе се одређени идеолошки концепти, односно подржавају они обрасци понашања који су у складу са циљевима и потребама шире друштвене заједнице.

\* \*

\*

Упоређивањем два обрасца рођенданског ритуала, могу се утврдити промене на формалном и функционалном нивоу. Промене у форми ритуала су следеће:

1. У првој фази једини носилац ритуала је породица. У другој фази, поред породице, као носиоци ритуала, јављају се образовне установе и група вршњака.

2. У првој фази прослављао се готово искључиво први рођендан, док се данас слави сваки рођендан до пунолетства.

3. Данас је прослављање рођендана масовна појава, за разлику од пресека из педесетих година, кад је овај ритуал био ограничен само на оне породице које су због својих убјеђења престале да славе религијске празнике.

4. Скромна свечаност у првој фази; данас велика породична свечаност, са пуно званица, скупим поклонима и великим материјалним издацима.

Претходним аналитичким поступком констатоване су функције ритуала у обе фазе, и то у првој фази: манифестовање (прилагођавање) новој идеологији, обезбеђивање друштвених веза, интеграција идеолошких истомишљеника, јавно манифестовање љубави према детету, увођење детета у друштвену заједницу и интеграција породице. Унутар ове фазе, функције засноване на идеологији имају доминантну улогу, док су функције претежно социјалног карактера секундарне.

Анализа друге фазе рођенданског ритуала показује пубљење неких функција, на пример функције интеграције идеолошких истомишљеника, као и јављање нових функција, као што је, на пример, истицање друштвеног статуса породице, тј. социјална емфаза.

Примарност идеологије која карактерише прву фазу, нестаје, а у први план долазе функције увођења у заједницу и обележавања промена друштвеног статуса.

*M. Malešević and D. Bratić*

#### CELEBRATION OF BIRTHDAYS

Celebration of children's birthdays is a wide-spread custom in Yugoslav rural and urban areas today. Birthdays have become especially popular at the and of the sixtees, predominantly in towns from where they spread to the vil-



lages. First, they were celebrated by a small number or urban people. However they are today an obligatory ritual of every family regardless to its socio-cultural level.

The spreading process of birthday-celebrations imposes the study of the development two of their forms: the elite (in the fifties) and the mass form (which is still maintained).

The article deals with establishing formal, substantial and functional differences of birthday-celebrations in different periods, and is based on the sociological variations of functional analysis according to Robert Merton. This methodology enabled the study of manifest and latent functions of birthday-rituals from the standpoint of a family as the foundation of a social system which is the carrier of the ritual.

The following ritual functions were established: In the first form these are: manifestation i. e. adaptation to a new ideology, forming of social relations, integration of ideologic sympathizers, public manifestation of love for a child, integration of the child into social community and integration of the family. In this form functions based on ideology are dominant and those of social character secondary.

The second form has lost some of the functions, such as, for instance, integration of ideologic sympathizers. However, there are some new functions; for instance affirmation of the social status of the family. It is presumed that these functions are the result of the process of nuclearisation of the family and the improvement of the standard of living.



## ПРИЛОЗИ И ГРАБА

Бранко Пупурдија

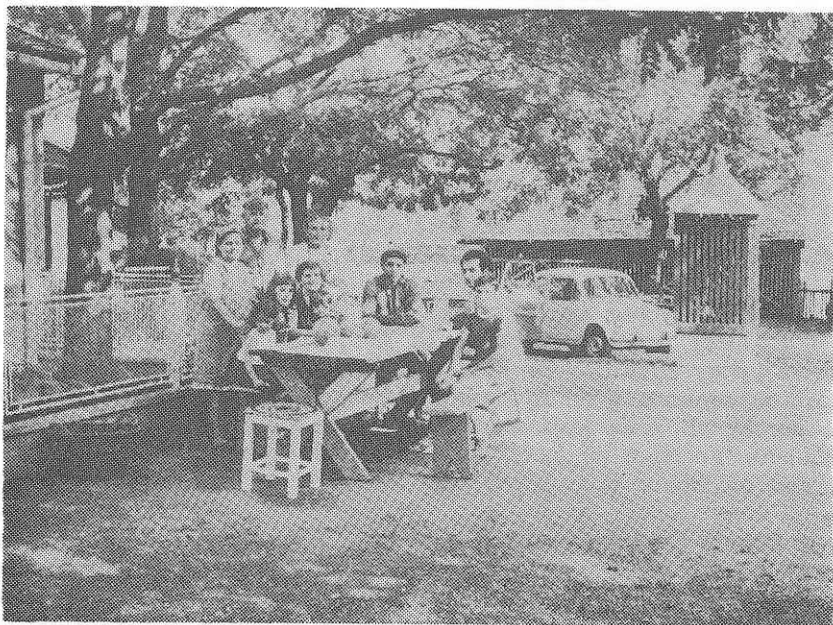
### ПРИЛОГ ПОЗНАВАЊУ ГОСТОПРИМСТВА И БУЊЕВАЧКИХ НАДИМАКА НА СУБОТИЧКИМ САЛАШИМА

Лета 1983. године интензивно сам, са екипом која је повремено бројала и до шест чланова, боравио на подручју Суботице испитујући салашко-мајурску архитектуру XX века. Том приликом сакупљени су и подаци о гостопримству на суботичким салашима и о буњевачким надимцима, јер су то теме којима за сада, бар колико ми је познато, нису посвећивани посебни радови.<sup>1</sup> Овим радом не може се попунити та празнина, али он може да послужи као подстрек за проучавање ових проблема.

Приликом прикупљања података о гостопримству разматрана су два момента: 1) место где се примају гости у летњем периоду године, и 2) понуде које се гостима пружају. Први моменат може да буде значајан за проучавања антрополошке употребе салашке архитектуре односно простора, а други — за проучавање: а) степена гостољубивости (мада то може да се одгонетне и помоћу првог момента; на пример: што вас више цени као госта, домаћин вам уступа боље просторије, али тај моменат је у нашем случају занемарљив јер смо у гостима — мада смо на неке салаше долазили и по више пута — боравили сразмерно кратко, по неколико часова) који се може проучавати и на основу тога чиме вас укућани нуде када дођете у госте; б) за проучавање степена интегрисаности салашке економије и житеља салаша у токове самосталних, груписаних насеља, односно за проучавање у којој мери је салаш отворен односно затворен за утицаје сеоске и градске средине; на пример: да ли је храна коју вам нуде укућани властити производ или је купљена у груписаном насељу.

1. Ако се у току неког од летњих месеци ненајављени појавите на неком од још увек бројних салаша са подручја суботичке општине, домаћин или неко од укућана сместиће вас пре свега за дуги сто који се налази у дворишту или башти. Поред стола су најчешће дуге клупе и понека столица. Сто је смештен у сенци густе крошње неког великог дрвета, најчешће је то гелегуња, кисељак, орах или неко друго дрво које даје добру хладовину. Такав начин примања гостију исти је код са-

Напомена: 1. У својој књизи (*О пореклу Буњеваца*, Посебна издања СКА, LXXIX, Филозофски и филолошки списи, 19, Београд 1930, 88 — 183 Ј. Ерделановић излаже буњевачка презимена. И надимци би, вероватно, као и презимена могли да послуже као илустрација за етногенезу Буњеваца. Било би интересно испитивати надимке и код осталих група Буњеваца јер би се поређењем могло доћи до закључка да ли се после пресељавања Буњеваца у Бачку јављају нови надимци.



Гости на салашу Гашпара Берчека код Чантавира (фото: Б. Ђ.)

лашара свих националности (Мађари, Буњевци, Срби). Изузев дворишта, где је екипа (или неки од њених чланова) у периоду од 10. августа до 20. септембра била примљена десетак пута, гости се на суботичким салашима примају и у отвореном, полузатвореном или затвореном ходнику (гангу: Мађари, Срби староседеоци, Срби колонисти после првог светског рата у Вишњевцу; амбетушу: Буњевци) или веранди (Срби колонисти после првог светског рата у Вишњевцу). На такав начин су чланови екипе у поменутом периоду били примљени пет пута. Изузев на два претходна места, суботички салашари примају госте и у соби. На такав начин екипа је била смештена четири пута, на два мађарска и једном буњевачком салашу, и на једном салашу чији су житељи пореклом Немци а данас се у етничком погледу декларишу као Буњевци (Доњи Таванкут). Четврти начин пријема гостију код суботичких салашара је пријем у летњој кухињи. На такав начин су поједини чланови екипе били примљени два пута: на Келебији (Срби староседеоци) и Горњем Таванкуту (Немци).

2. а) чињеница да ли су гости на неком салашу понуђени храном (пићем или нечим другим) или нису може да буде показатељ гостопримства. Анализа корелације између етничке припадности салашара и чињенице да ли они (или не) нуде госту нешто за јело или пиће недвосмислено разбија мит о негостољубивости појединих етничких скупова у овом поднебљу. Тако ће на пример, мађарски салашари у околини Чантавира понудити госта ракијом властите производње (од кајсија, крушка или мешаног воћа); или куваним пасуљем са месом; лубеницама и

кафом. Салашари, Срби староседеоци понудиће вас вином, прженом сланином, куваним јајима, салатом од парадајза и паприке, крушкама, гро-жђем и киселим млеком, све властити производи) и кафом (околина Н. Жедника); вином, сланином, парадајзом и кафом (Келебија); прженим јајима овлаш посутим слатком паприком, салатом од парадајза и паприке, и лубеницом (Љутово); кафом и лубеницом (Д. Таванкут). Буњевачки салашари такође имају богат избор хране и пића за госте намернике. Они понуде деитом и кафом, колачем са јабукама, празним колачем (од слатког теста) и пивом (околина С. Жедника); саламом, сланином, парадајзом, паприком и лубеницом (околина М. Босне); пасуљем са свињским ребрима, вином, или ће вас одвести у виноград да се послушите воћем (Д. Таванкут).

б) Приказани „јеловник” углавном настаје као резултат хране власите производње, што говори о самодовољности салашке економије. У груписаним насељима набављају се само зачини, кафа, сок (деит), пиво и делимично хлеб, јер га неке породице још увек пеку на традиционалан начин у зиданим пећима (парасничким, паорским).

Буњевачки надимци су такође прикупљани на салашима који су, упркос чињеници да настају и нови типови салаша, најбољи конзерванси традиционалне културе становништва ове области, вероватно због релативно веће издвојености из токова друштвеног живота груписаних насеља. Надимци су изнети абecedним редом а у загради су дата презимена која им одговарају. За поједине надимке нису се могла сазнати одговарајућа презимена.

А: Алвини (Тумбас). Б: Баћанови (Матковић), Баћини (Прћић), Бенашови (Бабијановић), Буџини (Вуковић), Бугерови (Дулић), Биволови (Донословић). Ч: Чаникини (Моравчић), Чанини (Хорват), Чокашеви (Стантић). Д: Деранчинови (Годар), Дидикови (Кујунџић), Дронџини, Дупанови (Скендеровић). Џ: Џајини (Нимчевић). Ф: Фрасини (Дулић). Г: Гацини (Матковић), Гајдашови (Кујунџић, Сарић), Гарошови (Буљовчић), Главоњини (Пољаковић), Говнешови (Мерковић), Густерови (Стантић), Гузошеви (Ковачевић). Х: Хаднаћови, Хајлудини (Кујунџић). Ј: Јургетини (Ушумовић). К: Кабулини, Коленцови, Конђарови (Колар), Крљини (Францишковић), Крушчари (Мандић), Кукунини (Копиловић), Кунџини (Дулић), Курјакови (Дулић), Курјашеви (Копиловић). Л: Ленђерови (Мерковић), Лепашеви (Тумбас), Лешини (Скендеровић), Лошанови (Ивковић), Ловрини (Дулић). М: Маркулинови, Мерини (Мерковић), Мурканови (Стантић), Маринкићеви (Балажевић), Модлишеви (Покорнић). Н: Нимакови (Бенчик). О: Опћинарови (Скендеровић). П: Папанкови (Саулић), Паракови, Пигошеви (Видаковић), Пилотови (Стантић), Пилошеви (Фабијановић), Пупини (Хорват), Пушини (Пољаковић), Пувалови (Пољаковић). Р: Риџини (Вуковић). С: Саркањи (Тумбас), Ситерићеви, Солини (Мерковић), Свети (Стантић). Ш: Шкулцови (Скендеровић), Шнајићини (Мерковић), Швабини. З: Зубарови (Вуковић).





## IN MEMORIAM

Бојан Јовановић

### ТУМАЧ МИТСКЕ ПРОШЛОСТИ

Поводом смрти Слободана Зечевића (1918 — 1983)

Својим научним и стручним опусом који чини више од стотину студија и чланака посвећених како истраживању народних обичаја, игара, веровања и митологије тако и разматрању и других питања из области етнолошког проучавања, Слободан Зечевић несумњиво спада у плејаду наших најистакнутијих етнолога. Његов допринос нашој науци је утолико већи јер Зечевић припада оном малом броју стручњака који су највећи део свог рада посветили истраживању духовне културе нашег народа.

Рођен у Мостару 1918. године, Слободан Зечевић је у Београду завршио гимназију и студије етнологије и права. До 1949. године, када је постао руководилац једног фолклорног одељења, радио је као правник у градским установама. До преласка у Етнографски музеј у Београду 1965. године Зечевић је обављао више значајних функција, не запостављајући ни једног тренутка свој научни рад. Докторску дисертацију под насловом *Елементи наше митологије у народним обредима уз игру* одбранио је 1962. године на Филозофском факултету у Београду. Управник Етнографског музеја постаје 1966. године и у наредних петнаест година, све до свог пензионисања 1981. године, успешно је руководио низом значајних научноистраживачких пројеката реализованих делом и у оквиру сарадње са Етнографским институтом Српске академије наука и уметности. Друштвена и стручна активност Слободана Зечевића везана је за обављање више значајних функција у својству секретара Савеза фолклориста Југославије, чији је био и један од оснивача, као и у својству дугогодишњег председника Етнолошког друштва Србије и потпредседника Етнолошког друштва Југославије.

Свакако најплоднији период његовог рада везан је за активност Етнографског музеја, чијој је музеолошкој и научној афирмацији Зечевић значајно допринео. Током рада у Етнографском музеју он је био и дугогодишњи главни и одговорни уредник његовог „Гласника“, који се квалитетом и вредношћу објављених прилога управо у периоду од 1966. до 1981. године сврстао међу наше најзначајније етнолошке публикације. Посвећујући посебну пажњу етнолошком проучавању појединих регионалних целина, Гласник је синтетичким студијама и посебним прилозима научно осветљавао до тада непроучене појаве из традиционалне културе. Објављени прилози су углавном представљали резултат организованог и промишљеног тимског приступа неистраженим подручјима. Међу ауторским прилозима који су обухватили све битније аспек-

те народне традиције, од њених антропогеографских и етногенетских условности, преко приступа основним видовима материјалне културе и народног градитељства до истраживања социјалне организације, посебно су значајни радови Слободана Зечевића посвећени истраживању наше духовне културе. У својим радовима о обичајима и веровањима и народном уметничком стваралаштву Зечевић је адекватно не само постављао одређена етнолошка питања већ је и пружао релевантне научне одговоре који су отварали хоризонте даљег истраживања.

Иако је научни рад Слободана Зечевића тематски и садржајно веома разгранат — од преиспитивања обичаја, фолклора и народних игара, преко проучавања веровања и митских представа до чланака посвећених народној уметности, методолошким питањима и раду других етнолога — може се закључити да је средиште његових ауторских прекупација везано за истраживање нашег традиционалног мита у контексту паганских религијских представа. Карактеристична је у том смислу његова студија *Елементи наше митологије у народним обредима уз игру*, одбрањена као дисертација 1962. године и објављена као књига 1973. године, у којој су успешно реконструисане извесне представе паганске митологије на основу очуваних трагова у појединим традиционалним обредима. Посебно је значајно указивање на одређене магијске елементе битне за извођење и неких општих закључака о карактеру појединих облика традиционалне културе.

У контексту тих истраживања посебно су значајне две ауторове књиге: *Митска бића српских предања*, публикована 1981. године, и *Култ мртвих код Срба* објављена 1982. године. Ове књиге настале су као синтеза дотадашњег ауторовог истраживања наше народне традиције и њима је утемељена и новопокренута библиотека „Сусретања“, намењена првенствено етнолошким делима домаћих аутора. Повељан одзив шире читалачке јавности, као и позитивне стручне оцене, дале су драгоцену подршку овој едицији, која представља несумњиво освежење у нашим издавачким приликама.

Књига *Митска бића српских предања* настала је као резултат ауторовог настојања да систематизује и што прегледније изложи своја дотадашња истраживања демона као доминантне групације наше народне митологије. Ослањајући се на своје бројне студије посвећене појединим демонима, Зечевић је ради што сажетијег и карактеру едиције прилагођеног излагања запоставио подробну аргументацију спроведену иначе врло студиозно у радовима на основу којих је написан овај преглед демонских бића.

Ради реконструкције целокупног система српске народне митологије, проучавање демона свакако је један од најургентнијих научних и методолошких захтева. Компаративни поступак послужио је Зечевићу као методолошка окосница у утврђивању и разграничењу различитих компоненти веровања везаних за одређену представу о једном демону или групи демонских бића карактеристичних заједничких особина. У шест основних група, Зечевић је разврстао укупно двадесет и четири демона, заснивајући критеријум такве поделе на различитим функцијама и пореклу ових бића.

Упоредном анализом аутор је осветлио порекло и карактер најзначајнијих митских бића, ограничивши се на план формалног приступа, не само конкретним појавама већ и целокупној демонолошкој слици традиционалног мита. Зечевићев допринос у истраживању наше митологије огледа се у превазилажењу неких дотадашњих тумачења. Наиме, узимајући у обзир многе паралеле из других словенских религија, Зечевић је уверљиво доказао дубље порекло извесних бића које досеже до заједничког супстрата индоевропске митолошке традиције.

У књизи *Култ мртвих код Срба*, Зечевић је размотрио најзначајније аспекте култа мртвих у традиционалној култури Срба. Полазећи од најранијих представа битних за формирање магијско-религијских ритуала и веровања, он је указао и на читав низ врло значајних елемената и изражајних поступака у култу мртвих. Бројни ритуални поступци, магијско очишћење и заштита, карактеристични знаци и обележја, улога и значај ватре, игре, музике и весеља представљају само посебне елементе једне комплексне стратегије традиционалног односа према смрти. Зечевићев допринос научном проучавању култа мртвих код Срба огледа се у уочавању и указивању на његове битне магијско-анимистичке генетске компоненте. У том смислу се и може рећи да је овом својом студијом он отворио тематски и сазнајни хоризонт према даљем научном преиспитивању улоге и значаја култа мртвих у нашој народној традицији.

Сагледан у контексту наше савремене науке, рад Слободана Зечевића представља један од најцеловитијих приступа истраживању српске традиционалне митологије и религије.





## ХРОНИКА

### I КОНГРЕС ЈУГОСЛОВЕНСКИХ ЕТНОЛОГА И ФОЛКЛОРИСТА, Рогашка Слатина, 5 — 9. октобра 1983. године

Почетком октобра 1983. године у Рогашкој Слатини је одржан први заједнички конгрес етнолога и фолклориста Југославије.

Било је потребно скоро три деценије да се идеја о спајању два удружења за сада реализује у заједничком конгресу. За то су постојали објективни услови јер су друштво фолклориста и етнолошко друштво једино у Словенији спојени у једно друштво — Словенско етнолошко друштво. Пошто је Словенија 1983. године била организатор и домаћин југословенског конгреса етнолога, прихваћена је и остварена идеја о заједничком конгресу етнолога и фолклориста Југославије. Надајмо се да то неће остати само покушај већ ће се заједнички конгреси одржавати и убудуће.

Радам конгреса настављена је досадашња традиција оба удружења, што значи да су поједина питања из народног живота обрађивана на начин који је и до сада био уобичајен. Новину у раду представља то што су пре конгреса сви радови штампани у Зборнику, чиме је омогућено учесницима да се о појединим питањима на конгресу води исцрпна и конкретна дискусија. Рад конгреса одвијао се у оквиру три пленарне теме, четири секције и једног округлог стола.

Прва пленарна тема, по традицији односила се на упознавање краја у коме се одржава конгрес. Овог пута то је било Козјанско, до скоро један од најнеразвијенијих предела у Словенији. Крај је представљен у три информативна реферата, у којима се говорило о духовној култури (Н. Курет), о архитектонском наслеђу и споменичком комплексу (И. Седеј), као и оквирима етнолошких истраживања (С. Кременшек). То је допуњено непосредним упознавањем краја у оквиру врло инструктивне екскурзије, на којој су учесници видели Козјанско, споменички комплекс Требче — Кумровец, средњевековни замак који тек треба да добије свој садржај, вероватно етнолошки и, на крају, непосредно доживели срдачност и гостопримство на сеоској „веселици“, којој се припремили житељи села Кострешница. У току дана вођена је дискусија о садржини и облику неких етнолошко-фолклористичких виђења Козјанског.

Другом темом — *Тежње у послератној југословенској етнологији и фолклористици Југославије* оба удружења су се укључила у обележавање четрдесетогодишњице АВНОЈ-а. Ова тема замишљена је тако да свако републичко удружење (етнолошко и фолклористичко) изложи сумарни преглед рада у етнологији и фолклористици у послератном периоду. На тај начин желело се да се објективно сагледа којим методама, којим правцима, којим проблемима и питањима се у протеклом периоду кретао рад на науци о народу да би се, на основу тих сазнања

и резимирања, поред осталог, могли обликовати можда и заједнички оквири и циљеви даљег рада на проучавању народног живота, обичаја и стваралаштва. На жалост, сви прилози нису тако схваћени и нису дали слику целокупне делатности на пољу етнологије, која се развијала у неколико праваца (научне институције, музеји, заводи, факултети и слично), а ни у дискусији нису дати коначни одговори о перспективама и путевима даљег рада, мада се о њима разговарало.

Трећа пленарна тема — *Траговима најстаријег културног наслеђа* — традиционална је тема конгреса фолклориста и сврстана је у програм заједничког конгреса. У рефератима се говорило о културној баштини из области народне књижевности, музике и обичаја.

Специфичнија питања из народног живота разматрана су у рефератима и раду појединих секција, и то секције у којој се расправљало о питању употребних вредности етнологије и фолклористике у савременом југословенском друштву, као и о разним видовима јављања етнолошких вредности у савременом културном и привредном животу.

О неким савременим просторима етнолошких истраживања која се намећу новим начином живота — урбанизацијом — говорило се у другој секцији — етнолошко и фолклористичко проучавање градова. У неким рефератима, а још више у дискусији, речено је да је проучавање градских простора код нас, нарочито последњих двадесетак година, већ дало значајне резултате, посебно у Словенији, а и у другим крајевима (Хрватска, Србија). Међутим, ограничавање на градске и сеоске просторе, с обзиром на данашње комуницирање и јаке међусобне утицаје и прожимања, тешко је остварити, па, можда и немогуће издвајати. Наиме, реалније је проучавати их и посматрати у њиховим реалним односима.

У трећој секцији говорило се о усменом народном стваралаштву, и то о оном изворном, у разним облицима, као и о његовој појави и утицају на књижевно дело појединих писаца.

О етномузиколошким питањима разговарало се у четвртој секцији, у којој су се окупили стручњаци за музички фолклор.

Велики број учесника конгреса привукла је тема округлог стола — етнос, нација као фолклористички и етнолошки проблем. Изложена су три реферата, у којима је изнето неколико теза на основу којих се развила врло жива дискусија о улози етноса као основне друштвене категорије у образовању савремених народа и нација.

Као што се види, на I конгресу етнолога и фолклориста Југославије расправљано је о много различитих тема. У Зборнику, који је штампан у две свеске, објављено је укупно 104 реферата којима су, као што смо видели, обухваћена врло разноврсна питања и проблеми. Многа питања односе се на проблеме савременог друштва и савременог човека, што је доказ да етнологија није само наука о прошлости него да прати појаве у времену и простору, све до савремености.

Овај 30. конгрес фолклориста и 18. етнолога а први заједнички конгрес свакако је нов допринос етнологији, а надамо се — и друштву у целини.

Бреда Влаховић

САСТАНАК МЕЂУНАРОДНЕ КОМИСИЈЕ ЗА ПРОУЧАВАЊЕ НАРОДНЕ  
КУЛТУРЕ У ОБЛАСТИ КАРПАТА И БАЛКАНА (МКККБ),  
Пријепоље 1983.

Југославија је 1983. године била домаћин Међународне комисије за проучавање народне културе Карпата и Балкана (МКККБ), која постоји већ скоро 25. година. Домаћин и организатор састанка био је Етнографски институт САНУ, који је иначе организатор и координатор рада за Југославију. Састанак комисије одржан је од 1. до 5. јула 1983. године у Пријепољу.

Заседању су присуствовали сарадници из Бугарске, Чехословачке, Мађарске, Пољске, СССР-а, Холандије и Југославије. Скуп је радио у пленарним седницама и по секцијама (Традиционална народна архитектура; Традиционално сточарство и Усмено поетско народно стваралаштво Карпатско-балканског региона).

Пленарни састанак у Дому револуције у Пријепољу отворио је Председник Југословенске секције проф. др Петар Влаховић, а о раду МКККБ говорио је В. Фролец, генерални секретар Комисије. Скуп су поздравили Л. Батовић, председник СО Пријепоље и М. Јовановић, в. д. директора Етнографског института САНУ. Затим је П. Влаховић говорио о историјско-етнолошким карактеристикама краја.

У секцији *Традиционална народна архитектура*, којом руководи В. Фролец, разматрани су одељци IV и V будуће синтезе, у којој ће бити приказана народна архитектура карпатско-балканског региона крајем XIX и почетком XX века. Синтеза ће бити завршена 1985. године. У поменутих поглављима говорило се о грађевинским материјалима, конструкцијама куће, о појединим деловима куће, као и о њеном уметничком украшавању. У овој секцији на изради ове синтезе из Југославије учествују мр Ласта Баповић и Бреда Влаховић. Расправе о народној архитектури појединих подручја треба завршити до јуна 1984. године. На основу тих студија, општу синтезу о народној архитектури карпатско-балканског подручја, како је одлучено, треба да уради В. Фролец, који је руководио и идејни покретач рада на оваквој студији. Синтеза ће бити завршена 1985. године а штампана на руском и немачком језику.

У секцији *о сточарству*, којом руководи др Бронислава Јаворска — Копчинска (Пољска), расправљало се о садржају и концепцији синтезе о сточарству. Посебна пажња при том је посвећена библиографији. За Југославију, библиографију је урадио Љ. Андрејић. Основна тема сточарства је овчарство, и то у периоду од краја XIX до средине XX века, а обухвата територију Карпата и Старе Планине.

У секцији *о усменом народном стваралаштву* расправљало се о песмама које опевају ослободилачке покрете од XVI до XIX века. У оквиру ове теме расправљало се о мотивима, личностима и другим питањима која се опевају у песмама.

На завршном пленарном састанку сумирани су резултати рада по секцијама, па на основу тога одређени оквири даљих истраживања.

Наредни састанак МКККБ заказан је у Лвову (СССР), у октобру 1984. године.

*Бреда Влаховић*

## РАД КОМИСИЈЕ ЗА ФИЛМ ЕД СРБИЈЕ

Средњорочним програмом рада (1981 — 1985), Комисија за филм ЕДС убрóјила је у своје сталне задатке следеће: 1) рад на снимању етнолошког-истраживачког филма; 2) подстицање производње документарног (и телевизијског) филма на етнографске теме; 3) израда документације — стварање филмског архива досад произведених филмова; 4) организовање прегледа снимљених обрада и популаризација етнолошког филма; 5) разрада стручних питања од значаја за рад на етнолошком филму и филмској обради етнографских тема.

1. Кад је реч о истраживачком филму, једино је кустос Народног музеја у Крушевцу, на своју иницијативу, снимала етнолошке филмове као документацију проучених појава. На истом послу се у Етнографском музеју у Београду посустало. Наше остале институције нити доносе своје програме рада у овој области, нити стварају своје филмске архиве, а сасвим ретко и приказују етнографске филмове.

2. Године 1980. постигнут је успех јер је у програмску оријентацију телевизијског центра Београд унет рад на обради етнографске проблематике. Од тог времена, у сарадњи са етнолозима, снимљено је петнаестак филмова у циклусу „Народни обичаји“, и то: *Арапи, Лазарице, Русаље, Вашар у Неготину, Новогодишњи вашар у Београду, Бадњи дан, Божић, Вучари, Бурђевдан, Воловска богомоља, Коло за мртве, Живот у планинском селу зими* — све из Србије, и *Покладе* (3 филма, у Словенији и на Приморју), као и Музеј у Кропи. Са Научном редакцијом РТВ на овим пројектима су сарађивали: Д. Антонић, П. Костић, О. Васић, Д. Савковић, Г. Живковић и др. Филмове су режирали И. Слани, М. Кнежевић, Т. Феро. На појединим емисијама, посебно из Образовног програма „Велике религије света“ сарађивали су М. Пурић и Р. Ракић, као и Д. Бандић и други.

Сарадња са ТВ Београд наставља се у 1984. снимањем неколико емисија под заједничким насловом *Славе*. Међутим, сарадња Етнографског музеја с Дунав-филмом није била тако плодносна. Још 1979. снимљен је фрагментаран и непотпун филм „Етнографско благо Србије“. Следећих година је овај продуцент снимио неколико амбициознијих и бољих филмова на наше теме, али без учешћа етнологa (*С оне стране* Н. Јовићевића, 1980; *Свадбе* Д. Лазића; *Добар дан, папа* А. Илића; *Тешка ноћ* Н. Лоренцина, све 1982).

3. С обзиром на то да је запостављен рад на истраживачком филму, недостаје и израда потпуне документације снимљеног.

4. Комисија, која нема никаквих материјалних средстава за свој рад већ годинама настоји да са продуцентима организује редовне годишње или бар бијеналне критичке прегледе свега снимљеног на етнолошке теме. Слични прегледи за одређени број стручњака организују се већ више година у Словенији и Хрватској. Засада чланови Комисије имају обећање ТВБ за сличну смотру у Београду.



Филм *Божић*, снимљен у циклусу *Народни обичаји*, Д. Антонић је са успехом приказао на XII међународном конгресу антрополошких и етнолошких наука о. г. у Канади.

5. Чланови комисије наставили су да прате, припремају и објављују критичке приказе и осврте о досадашњем и текућем раду на етнографском филму у Југославији. У оквиру сарадње у Комисији за филм СЕДЈ, Д. Дрљача је припремио два програма ретроспективе етнографског филма за приказивање у Загребу, а учествовао је на прегледу словеначких етнолошких филмова и промоцији Филмографије у Љубљани.

Душан Дрљача

## САВЕТОВАЊЕ О ЗАШТИТИ СПОМЕНИКА НАРОДНОГ ГРАДИТЕЉСТВА

Титово Ужице — Сирогојно, 27 — 30. септембра 1983. године

Народно градитељство је она карика у ланцу елемената народне културе која сведочи о начину живота људи, о њиховим просторним и естетским критеријумима, о економским условима и потребама, о културним прожимањима и многим другим чиниоцима који говоре о стању културе и економике одређене средине. То је, уједно, онај елемент у народној култури који није статичан већ стално променљив, који се прилагођава општим токовима развитака. Због тога га је тешко сачувати у неким фиксираним апсолутним облицима, јер све док је у употреби, он се мења. О томе је било речи на саветовању у Титовом Ужицу, које је унеколико имало карактер прегледа досадашњег рада на заштити споменика народног градитељства у Србији, као и договора за даљи рад.

Саветовање су организовали Републички завод за заштиту споменика, Заједница завода за заштиту споменика културе Србије, Друштво конзерватора Србије, Завод за заштиту споменика у Краљеву и Народни музеј из Титовог Ужица, који је био и домаћин овог скупа. На саветовању су учествовали многи стручњаци који се баве проблемом народне архитектуре. Учесници су били из Србије и из других крајева Југославије, што овом скупу даје шири значај. На саветовању је изложено 42 реферата, кореферата и саопштења. Говорило се о свим актуелним питањима из области заштите споменика народног градитељства. Целокупна проблематика подељена је у четири теме, којима су обухваћена сва она питања која заокружују проблематику заштите споменика овог карактера:

I. *Стање споменика народног градитељства, истраживачки подухвати, методи и исходи истраживања;*

II. *Заштита народног градитељства, примењени методи и стање на овом пољу делатности;*

III. *Наслеђе и савремена архитектура;*

IV. *Музеји народног градитељства као вид заштите.*

На свечаном отварању саветовања академик Којић је, поред осталог, истакао да се наше народно градитељство одликује функционалношћу, рационалним конструкцијама и пречишћеним обликованим изразом и да то даје печат истине народном градитељству. Међутим, рекао је академик Којић, мало је остало оригиналних споменика из протеклих раздобља — старе моравске куће, динарске брвнаре, спратне варошке куће балканског типа. Њих су замениле „модерне“ куће, па је зато наш први задатак да се оно што је остало сачува. О томе шта је и како до сада урађено речено је у рефератима током саветовања.

У уводном реферату, Н. Пешић — Максимовић приказала је развој и данашње стање у проучавању и заштити народне архитектуре, односно народног градитељства у Србији, првенствено у оквиру Републич-

ког завода за заштиту споменика. О искуствима на проучавању и заштити народног градитељства, о законским могућностима за спровођење заштите и сличним проблемима говорило је неколико учесника из Србије, Хрватске и Словеније. Из тих реферата се види да су проблеми у вези са спровођењем заштите тих споменика, који су већином и данас настањени, понекад скоро непремостиви. За сада, осим одлука о заштити, не постоје многа ефикасна решења о томе на који начин приволети људе да не мењају суштину грађевине а да она ипак буде угодна и примерна за боравак, или да је, што је још чешће, не униште због подизања неког новог објекта. Таквих проблема, наравно, нема у случају споменика другог карактера.

У неколико реферата изнета су мишљења о разним облицима станишта, као и неким садржајним комплексима зграда (задружна кућа, салаши и слично) типичним за одређени начин живота и привређивања у одређеним срединама и одређеним временским раздобљима, која за даља планирања заштите свакако треба имати на уму.

У многим рефератима изнети су конкретни примери рада на заштити појединих објеката или већих комплекса. Било је при том речи не само о карактеру тих објеката већ и о разним техникама које су примењиване у конзерваторским захватима. Дотакнута су и питања документације, што је значајна фаза у раду колико и сами заштитни радови.

Говорило се и о неким проблемима која су врло значајна за даља планирања станишта, а то је, на пример, утицај традиционалног градитељства на савремену архитектуру, на проблеме урбанизације и просторног планирања.

О посебном виду заштите народног градитељства — о музејима под ведрим небом — говорило се у посебном амбијенту музејског комплекса у Сирогојну, где се саветовање одржавало другог радног дана. Наиме, у Сирогојну је у току изградња музеја под ведрим небом, који сачињава већи број динарских брвнара, које су ту добиле или ће добити нове музејско — туристичко — комерцијалне садржаје. Разговори о томе да ли да се граде такви музејски комплекси народног градитељства као класични музејски експонати или да се тим просторима дају неки нови садржаји били су илустровани непосредним примером па су и могли бити конкретнији.

У сликовитом амбијенту Сирогојна, уз изванредно гостопримство домаћина, донети су закључци којима је резимиран рад овог саветовања. Суштина тих закључака била би у томе да се мора инсистирати на повољнијим друштвеним условима (системске мере, порези, кредити) како би се обезбедила сигурнија материјална основа за благовремено и ефикасно спровођење мера непосредне заштите, као и шира пропаганда и афирмација. Такође треба неговати критичнији однос према простору и урбанистичком планирању и савременом градитељству. Тежити ка томе да наше данашње градитељство нађе свој аутентични израз, ослањајући се више на традиционално наслеђе. Неопходно је настојати да укупно етнографско наслеђе нађе одговарајуће место у друштвеном планирању.

Изражен је став да је превасходни задатак заштита оригиналних амбијенталних целина. Те заштићене целине треба да дају вишенаменске садржаје. Саветовање је потврдило раније опредељење за постављање етнографских изложби у слободном простору. Такви локални и регионални музеји усмеравали би се на приказивање карактеристичних видова и облика народне културе краја. Етнопарк Србије градиће се уз тесну сарадњу музеја и завода за заштиту споменика као и сродних институција.

Уместо закључка, можемо изнети мишљење свих учесника овог саветовања да је оно било веома садржајно и свакако организовано у право време.

*Бреда Влаховић*





**ПЕТНАЕСТА ЗОНСКА СМОТРА АМАТЕРСКИХ ХОРОВА, ОРКЕСТАРА  
И ФОЛКЛОРНИХ АНСАМБАЛА У ЧАНТАВИРУ**

У Чантавиру, код Суботице, одржана је 23. априла 1983. године традиционална, петнаеста по реду, Зонска смотра аматерских хорова, оркестара и фолклорних ансамбала. Активност у оквиру овогодишње смотре одвијала се у два дела. У првом делу, који је почео у 16 часова, наступили су: Суботички тамбурашки оркестар, Камерни хор *Про музика* из Суботице, Културноуметничко друштво *Буњевачко коло* из Суботице, Културноуметничко друштво *Младост* из Суботице, Мушки камерни хор



*Чланови Културноуметничког друштва Јединство — Egység из Бајмока  
(фотографија Б. Ђ.)*

*Братство* општинског Удружења пензионера Суботице и Културноуметничко друштво *Бела Барток* из Чантавира. У другом делу смотре, који је почео у 19 часова, наступили су: Културноуметничко друштво *Лањи Ерне* из Суботице, Културноуметничко друштво *Братство — јединство* из Суботице, Културноуметничко друштво *Непкир* из Суботице, Културноуметничко друштво месне заједнице *Александрово* из Суботице, Културноуметничко друштво *Јединство — Egység* из Бајмока, Културноуметничко друштво *Боса Миличевић* из Новог Жедника и Културноуметничко друштво *Иво Лола Рибар* из Суботице.

Публику су чинили првенствено посетиоци из Чантавира и оних места из којих су културноуметничка друштва која су наступила на смотри. Осим њих, у публици су били представници културних и информативних установа из Суботице и етнологизма из Београда и Лос Анђелеса (САД).

Ова, у основи општинска смотра аматерских хорова, оркестара и фолклорних ансамбала, јер су сви извођачи који су наступили на смотри са територије суботичке општине, јесте добар показатељ послератног развоја фолклора у овој области. Она, заједно са још неким другим културним појавама на овом подручју, на пример смотра фолклора која се одржава у Бајмоку већ више од двадесет година, показује да су шездесете године, односно седма деценија овог века биле у извесном смислу преломне за развој суботичког фолклора. То је време кад се са суботичким фолклором „нешто догађа“, кад он напушта своје изворно место извођења у оквирима појединих етничких скупова и излази се на сцену; време када фолклор прелази у фолклоризам; време кад фолклор почиње да подлеже законитостима масовног друштва и културе; време када учествовање у фолклору уступа место „менталном учествовању на удаљености“ (Е. Морен, *Дух времена*, 1, Београд 1979, 72). Ова смотра може да послужи као пример да фолклоризам у нас већ има своју традицију, да је, дакле, у питању једна врста (без обзира на то колико спрег звучео парадоксално) традиционалног фолклоризма.

Бранко Ђупурдија

## ПРИКАЗИ

Ian Hodder: *The Present past*,  
An Introduction to Anthropology for Archaeologists, London 1982.

Све се више истиче потреба за повезивањем друштвених наука, које треба да допринесу формирању широко засноване теорије о друштву. У овом смислу I. Hodder заступа тезу да је једино повезивањем етнологских и археолошких интерпретација могућно доћи до прецизнијег тумачења појава. У последњих десетак година повећава се број таквих компаративних студија, а оне треба да допринесу што ширем заснивању научне теорије.

Назив *The Present Past* заправо садржи појам етноархеологије, која, по аутору, представља скуп оригиналних етнографских артефаката чији је циљ да допринесу археолошкој интерпретацији.

Сам термин етноархеологија употребљен је први пут још око 1900. године, али је тек у педесетим и шездесетим годинама овог века дошло до његовог развоја. Ширење етноархеологије је по Hodderу резултат антрополошких студија у америчкој археологији и повећаног интереса за формирање општекултурних генерализација о људском понашању. Етноархеологија омогућава постављање посебних хипотеза, које ће бити провераване дедуктивно, супротно од археолошких чињеница, које се проверавају индуктивно. Тако етноархеологија добија мање значајне функције: 1) све је јасније да су постојеће етнографске студије неадекватне (са све већим окретањем социјалној антропологији), па су археолози често принуђени да сами сакупљају потребне етнографске податке; 2) друга важна функција етноархеологије је да сачува релевантне информације из друштава која брзо нестају (колонијално уништење); 3) трећа је функција и по Hodderу најважнија — да се развијају етноархеолошке аналогije, што укључује и принципе који прате адаптирање једног материјалног обрасца у културни контекст.

Тако би етноархеологија заправо била помоћна наука археологији, помажући првенствено у тумачењу функција које су предмети имали у прошлости. У том смислу она би била теренска метода трагања за релевантним аналогама преко којих ће се доћи до адекватног објашњења функција одређених појава.

У теоријском смислу, етноархеологија се схвата као претходна фаза археолошке антропологије, коју аутор сматра делом опште науке о људском друштву. У том смислу етноархеологија и археолошка антропологија одговарале би двома фазама из познатог Леви-Стросовог степеновања истраживања према општини (етнографија, етнологија, антропологија), у којој етнографији одговара етноархеологија, а археолошка антропологија, као део опште науке о људском друштву — антропологија.

Етноархеологија се формирала због недостатка археолошких тумачења којима недостаје веза са социо-културним нивоом. Заправо архео-

лози често посматрају предмете лишене „животног“ контекста, јер су најчешће у питању културе које су давно ишчезле, па се отуда јавља грешка у тумачењу. Зато би етнографија требало да пружи адекватне аналогije из садашњости, помоћу којих би се објаснила прошлост. Као извор аналогija не служе само примитивна већ и развијена друштва.

Пошто је главни недостатак археолошке интерпретације недостатак везе са животним контекстом, аутор нам даје мноштво примера у којима показује на који начин треба трагати за релевантним аналогijaма. Посебну пажњу посвећује етноархеолошким теренским методама. Запажа упадљив недостатак сагласности између усмених информација које су њему као истраживачу биле доступне и стварног понашања припадника неког друштва. Категорије и типови артефаката, како их деле археолози, често не морају да се подударају са домородачким „класификацијама.“ Археолог ће као критеријуме за класификацију узети оне који могу бити изведени применом разних техника (нпр. статистике). Зато је могуће да се често испитује одређено понашање пуно значења које није изражено на одређеном вербалном нивоу, па морамо трагати за другим путевима да бисмо их декодирали.

Стратегије обезбеђивања опстанка биле су предмет највеће пажње археолога који су трагали за етнографским подацима ради успостављања аналогija. Детаљне студије појединих културних група су неопходне да би се схватио тотални културни контекст. Као главни индикатори у сврставању типова података сматрани су: врсте насеља, организација гробља, дистрибуција предмета размене, што је доводило до ограничених и често погрешних интерпретација. Један од најранијих примера таквих „социолошких интерпретација“ је рад Третјакова, који је указивао да матрилокалност или патрилокалност могу да се реконструишу на основу дистрибуције керамичких мотива у насељу. Наводно, ако се на основу отисака прстију на унутрашњој страни посуда докаже да су их израђивале жене, онда при извођењу керамичких мотива има мање варијација у друштвима где је заступљена матрилокалност него у патрилокалном, пошто то претпоставља мешану популацију жена грнчара, које су занат училе у различитим областима, па постоји више варијација које су донеле са собом на нов локалитет.

Главни разлог што није успео покушај културних корелација је тај што материјална култура није пасивни одраз састава група и њиховог понашања.

Једно од подручја на којима етноархеолошка анализа треба да буде врло ригорозна јесте ритуал. Ту је много теже успоставити релевантне аналогije и повезати их са друштвеним контекстом. Археолози често користе етнографске податке да би учинили разумљивим и функционалним оно што им се примарно јавља као ритуал или необично. Тишичан пример су праисторијске фигурине, за које се сматрало да представљају велику богињу Мајку и идеју плодности. Тумачење фигурина у овом светлу одолело је, упркос доказима који нису прихватљиви. На пример, праисторијске фигурине источног Медитерана такође представљају и мушке особе или особе без сексуалних карактеристика. Фигурине су често израђивање од глине, а не од неког драгоценог материјала, што по аутору,

према мерилима XX века, више одговара неком ритуалном предмету великог поштовања. Коначно, фигурине су често пронађене у запуштеном стању. Културна скала у којој су се оне могле користити веома је велика: у церемонијама, при иницијацијама, фигурине као лутке (у симпатичкој магији да обезбеде добробит), у профаном смислу као забава. Да би се дошло до комплексних одговора, потребно је проучавање и боље разумевање социјалних и симболичких контекста у којима се јављају.

Главна идеја овог рада је: ослањање на садашњост као узор за тумачење прошлости. Адекватна употреба аналогија зато је једно од средишњих питања археолошке интерпретације. Један од предложених приступа у трагању за адекватним аналогијама је разматрање тачног степена сличности између извора и субјеката. Рационалне аналогије се морају тражити на ширем плану. Потребно је широко засновано тумачење материјалне културе на социјалном плану. Сваки појединачни историјски контекст мора такође да се схвати и као јединствен и као вишезначан. Једино кроз адекватан скуп општих теорија може се извести релевантност појединих теорија. Теорије које проучавају елементе материјалне културе морају бити изнад те материјалне културе. Потрагу за таквим теоријама у савременом свету аутор назива археолошком антропологијом.

Едит Петровић

Derek Freeman, *Margaret Mead and Samoa, The Making and Unmaking of an Anthropological Myth*, Harvard University Press, 1982. pp. 379

Када је, у двадесет трећој години живота, Маргарет Мид отишла на своје прво истраживање, на Самоу, 1924. године, вероватно није очекивала да ће јој то путовање донети светску славу. Резултат шестомесечног проучавања адолесцената на овом полинежанском острву била је књига *Сазревање на Самои (психолошка студија младежи у примитивном друштву, намењена људима западне цивилизације)*, објављена 1928 (српскохрватски превод 1978. године), којим се Маргарет Мид уврстила у ред водећих америчких антрополога и постала позната и популарна широм света.

Маргарет Мид и њен ментор Франц Боас, чија је омиљена и најперспективнија ученица била, сматрали су да доба сазревања људске јединке, адолесценција, која је у целој западној култури праћена психолошким кризама, немирима и траумама, није последица рада преактивних хормона, како су „адолесценски бол” тумачили неки стручњаци, већ пре, бар кад је реч о америчком тинејџеру, „реакција на стеге којима нас спутава наша цивилизација”. Другим речима, веровали су да начин васпитања, односно културна средина одлучујуће утиче на формирање и развој особина личности.

На Самои је Маргарет Мид открила друштво у коме прелазак из детињства у зрелост није нужно трауматичан, које за разлику од аме-



ричког, или уопште западног, дозвољава својој деци да одрасту мирно и срећно. Самоанце је доживела као мирољубиве, пермисивне, неинхибиране људе, несклоне конкуренцији, благонаклоне и толерантне, нарочито кад је реч о предбрачним сексуалним искуствима младих чланова што је, по њеном мишљењу, резултат одговарајућег васпитања. Романтична слика безбрижне младости, која расте сакупљајући кокос, пецајући и водећи љубав на месечини под палмама, како је Самоу описала Мидова, била је потврда да тобожњи бол адолесценције није универзалан, да „раздобље ране младости не мора бити доба напетости и удара каквим га је направило западно друштво; да одрастање може бити слободније, лакше и мање сложено“, како стоји у предговору за четврто издање њене књиге.

Ставови изнети у књизи о Самои представљали су, поред осталог, одлучно супротстављање заговорницима теорије о биолошком детерминизму, по којој су све људске особине одређене генетским наслеђем, дате заувек, па, према томе, непромењиве и затворене у оквиру расе, пола или боје коже. Идејом о могућности и потреби пермисивнијег односа друштва према најмлађим члановима (а тиме, у крајњој линији, према онима који на било који начин трпе културни притисак владајуће већине) као начину стварања здравих, толерантних, слободоумних личности, стекла је велики број присталица, широко изван оквира антропологије, поготову у време великих друштвених превирања шездесетих година (студентски немири, феминистички покрет, сексуална револуција итд.). Маргарет Мид је била, све до своје смрти 1978. године, популарна и поштована не само као научник и писац већ и као политички активиста, предавач и феминисткиња.

Пет година после њене смрти појавила се књига Дерека Фримена, професора антропологије на Аустралијском универзитету у Камбери, под насловом *Маргарет Мид и Самоа: стварање и разобличавање једног антрополошког мита*, која доводи у питање не само ставове Маргарет Мид о самоанском друштву него, слободно се може рећи, систематски дискредитује и цео њен дугогодишњи професионални рад. Иако Фримен у уводу своје књиге истиче да само формално побија рад Маргарет Мид, његова књига је, сасвим је јасно, и више од тога. Налазе до којих је она дошла на Самои Фримен критикује скоро по сваком параметру, и сасвим аргументовано, као одличан познавалац самоанског друштва у коме је као антрополог провео пуних шест година, почев од 1940. године, када је отпутовао први пут, уверен, како сам каже, у сваку реч коју је о Самои написала његова славна претходница.

Тамо је, међутим, затекао потпуно другачију слику. Уместо спокојних, мирољубивих људи, какве је очекивао, наишао је на строге, агресивне, ратнички расположене домороце, карактера не много питомијег од оног који одликује човека западне цивилизације. Уместо здраве, безбрижне младости затекао је крваве сукобе, висок проценат малолетничке делинквенције и силовања. Статистички подаци које о томе износи Фримен, стара документа и исечци из новина с краја прошлог века показују да Самоа ни у прошлости, баш као ни данас, није никакав „рај на земљи“. Тинејџерска делинквенција тамо је некада и десетоструко већа него

у неким западним земљама. Адолесцентска криза, закључује Фримен, није непозната Самоанцу, штавише, он кроз овај период живота пролази понекад болније и теже него амерички тинејџер. Уместо сексуалних слобода о којима је М. Мид тако убедљиво говорила, наишао је на скоро највиши проценат силовања у свету, и толико развијен култ женског девичанства какав, како каже, вероватно нема ни једна култура позната антропологији, чије кршење повлачи веома строге последице по девојку. Тим налазима Фримен довољно убедљиво показује да Самоа није могла бити уточиште за младалачку слободну љубав, односно да је слика коју је о том друштву дала Маргарет Мид њена маштовита конструкција, антрополошки мит, како стоји и у наслову његове књиге.

На доношење толико произвољних и потпуно погрешних закључака о самоанском друштву утицало је, сматра Фримен, неколико разлога, поред осталих; њена младост и неискуство у теренском раду. Затим он истиче кратко време које је провела међу Самоанцима и неодговарајући, преузан узорак (интервјуисала је само тинејџерке до двадесет година живота), које су је, судећи према Фримену, изиграле лажним подацима, што из стида, што шалећи се на рачун непознате беле жене.

Најважнији разлог и најтежа оптужба коју Фримен упућује њеном раду је, по њему, унапред конструисана слика друштва коју теренско истраживање само треба да потврди. Фримен тврди да је Мидова отптовала на Самоу потпуно припремљена да пронађе доказе који ће потврдити њену хипотезу. Она није могла да објективно посматра самоанско друштво, пише Фримен, јер је видела само оно што је желела да види. Њеном раду недостаје дух самокритичности.

Такав њен став Фримен анализира у контексту опште интелектуалне климе у првим деценијама овог века, кад се поново разбуктавала научна полемика о супремацији генетског наслеђа над силама културе, односно васпитањем. Насупрот једном броју научника који су тако жестоко истицали значај биолошког наслеђа за формирање особина личности (нацистички концепт „више“, аријевске расе заснива се на томе) стајали су Боас и његови следбеници, бранећи доктрину културног детерминизма. Фримен тврди да су Боас и Мидова тако чврсто били решени да побију веровање у неумитност генетског наслеђа да су исконструисали слику културе која треба да потврди њихову теорију, и „испланирали“ цело њено истраживање тако да да коректне резултате.

Речи оптужбе које Фримен упућује Маргарет Мид заиста су веома тешке, иако он у својој књизи више пута наглашава да његов циљ није да дискредитује Мидову, него да коригује њену искривљену слику Самое, за добро научне истине. Овакав став је несумњиво исправан: изношење чињеница у новом светлу, како би се ревидирали погрешни закључци које су сви дуго сматрали научном истином, неопходно је у свакој науци и то је и најдрагоценији допринос ове књиге. Међутим, ни сам аутор није се бавио Самоанцима једноставно онаквим какви они јесу. Доктринарне заслепљености, због које он најоштрије и напада славну научницу, није ослобођена ни његова књига. Доказујући да се презентација Самое Маргарет Мид, као доказ безначајности биологије у етиологији адолесцентског понашања, показала као лажан случај, Фри-

мен истиче општу биолошку униформност свих људи, чиме се у цео век старој контроверзи природа — култура ставља на страну присталица биолошког детерминизма, чиме поново отвара стару полемику. Колико је она уопште актуелна у науци данас, показате време.

Без обзира на тон којим аутор говори о својој славној претходници, ова књига представља оживљавање сећања на њу. Задатак је њених присталица да одбране њен рад и сачувају углед који је Маргарет Мид годинама уживала у антропологији.

Мирослава Малешевић

Дик Хебдиц, *Поткултура, значење стила*, Београд 1980.

Термин „субкултура“ настао је у социолошком и криминолошким послератним истраживањима, а у себи је садржавао позитивистичко означавање понашања (одевања, музичког изражавања) појединих група младих (тедибоја, мода, рокера, скинхеда, панкера...).

После спектакуларне премијере у послератној Великој Британији, покрети који су нашли своје следбенике широм света били су, у оквиру ових истраживања, најпре третирани као преступничко понашање. У каснијим, теоријски шире заснованим истраживањима, увиђа се повезаност манифестација живота појединих група младих и означава као алтернативни систем вредности. Он је, у односу на владајући систем вредности („култура“) означен као „субкултура“ (поткултура).

Хебдиц у књизи *Поткултура: значење стила* започиње од „...ништа мање тешког концепта „културе“...“. Издвајајући две основе путање у историји схватања и дефинисања културе (прва, класична сматра културу „хармоничним савршенством“, „најбољим што је смишљено и изречено у свету“ (Арнолд, XVII век); друга има корене у антропологији и означава културу као „целовит начин живљења“), Хебдиц их ставља на заједничку полазну тачку. То је традиција замишљања друштва као интегрисане смисаоне целине. „Сан“ (Хебдиц) о оваквом друштву у случају класичног дефинисања културе „...води у прошлост, до феудалног идеала хијерархијски уређене заједнице, где култура добија скоро свету функцију“. Други начин дефинисања културе, у коме је нагласак померен са непромењивих на историјска мерила, на преображај, води у будућност, до „социјалистичке Утопије у којој је разлика између рада и слободног времена требало да се поништи“. И док првом начину дефинисања културе дугујемо сам термин „поткултуре“, у другом је могућа и његова анализа кроз „изучавање односа између елемената у целокупном начину живота“ (Вилијемс).

Објашњење „зихернадле“ у увету панкера као културног (поткултурног) феномена могуће је једино у складу са структурално-антрополошком дефиницијом културе као „кодираних измена реципрочних порука“. У семантички метод Р. Барта, по коме све појаве у култури могу да функционишу као знакови у комуникационим системима, Хебдиц нас уводи кроз Алтисеров појам — „идеологије“. Идеологија, као наметнута

структура која је резултат одређених друштвених односа (хегемоније), непрозирна је и несавладива у директном искуству, као и семантички закони који владају у Бартовим комуникационим системима. Поткултура не изазива ту хегемонију директно (као „контракултура“ политичким акцијама и сл.), већ симболично — кроз *стил*. Процес којим одређене појаве добијају смисао стила у поткултури започиње ломљењем старих шифри, супротстављањем „природном“ реду ствари, а завршава стварањем нових. У тој игри и најобичнији предмети добијају свој замршени смисао, претварају се у тотеме, ознаке забрањеног идентитета.

Објашњавајући теоријски концепт својих истраживања, аутор затим прелази на појединачне студије омладинских покрета. Сугестивним есејистичким поступком он сушено апокалиптично лето 1976. у Лондону проглашава увертиром панка, уводећи нас у „хаос од коврца и кожних јакни, меких папуча и шмика, латика и кишних мантила, модовских фризура и скинхедовског хода, фрулиша и чарапа у живим бојама...“. Панк је био последња реч поткултуре, а као комбинација глитер-рока, ритам-блуза, соула, регеа, и глем-рока, добра полазна тачка за анализу, садржавајући одразе већине послератних поткултура. Анализирајући их појединачно у светлу друштвених односа, открива у њима димензију расе и расних односа, која егзистира на дубоком структуралном нивоу кроз повезаност њихових носилаца — црних Британаца (реге) и британске радничке омладине (панк). Јамајкански реге, као чежња за повратком митолошкој Африци, растафаријанско читање Библије („које смешта Бога у Етиопију“), његово разоткривање колонијализма и економског експлоатисања обојених, устаљује се кроз ска-покрет и на територији Велике Британије где, заједничком немаштином и сличним начином живота, започиње комуникација са културом беле радничке омладине. Америчке поткултуре хипстера, битника и тедибоја садрже још очитије сједињавање црне и беле културе, било формалном деобом заједничког простора и језика (хипстери) или имагинарним односом са црнцима — племенитим — дивљаком” (битници). Црначке духовне песме и блуз мешају се са белом кантри и вестерн музиком, дајући заједничку форму: рокен-рол — „суптилни дијалог између црних и белих музичких форми“. Панк је, као комбинација ових поткултура уједно и заједничка тачка процеса у којем се бела и црна култура прожимала на структуралној разини. „У самом срцу поткултуре панка, заувек заточена, лежи та замрзнута дијалектика између црне и беле културе — дијалектика која после извесне тачке (тј. етичности) не може више да се обнавља, заточена у своју историју, затворена у своје несавладиве противуречности (Хебдиц, с. 74).

У завршној, функционалној анализи аутор сагледава поткултуре као посредне одговоре на присуство све веће црначке заједнице у Британији, с тим да је свака поткултура „одређен одговор на одређени скуп околности“. Узимајући као адекватну Халову дефиницију културе („...онај ниво на коме друштвене групе развијају уочљиве образце живота и дају изражајни облик свом друштвеном и материјалном искуству...“), он то искуство сматра резултатом сложених односа између разних нивоа друштвене формације.



Како у дефинисању нашег властитог искуства средства медија играју кључну улогу (па се тако и поткултура преноси кроз ауторизоване канале масовне комуникације), постоји велика мера заједничког идеолошког тла између поткултуре и владајуће културе. Различити стилови поткултуре и идеологије које их граде, представљају у ствари „уговорене одговоре савременој митологији класе“. Ово постаје најочигледније када језик поткултуре (и визуелни и вербални) постане све познатији, а она сама све више поприма тржишни карактер. Медиј смешта отпор у владајући оквир значења исправљајући нарушени ред, „...а поткултура се прихвата као забавни спектакл у оквиру владајуће митологије...“).

Поткултурни стил као »bricolage« аутор упоређује са поступцима даде и надреализма. Заједничко је „супротстављање две наизглед непомирљиве стварности“, али је, упркос привидног хаоса, стил поткултуре хомологан, сваки део је органски повезан са осталим деловима. Живот поткултуре јесте разарање идеологије и њено поновно стварање.

Књига изванредног литерарног стила, широке теоријске платформе, разгранатог и ефикасног метода и енциклопедијских података, могла би да буде уџбеник у истраживању поткултура у различитим друштвеним околностима, као и појава у савременој култури уопште.

Инес Прица

Луј Венсан Тома, *Антропологија смрти* I, II, Београд 1980.

С обзиром на заступљено схватање антропологије као науке која обухвата комплетну човекову мисао о њему самом, аутор књиге имао је врло тежак задатак да, с аспекта различитих научних дисциплина, проговори о различито схватаном и различито дефинисаном појму *смрти*. Због тога настаје бројност и разноврсност њених проблема: од мртвачких пега и пензије, преко канибализма и самоубиства до убиства супружника и погребних обичаја. Упркос етнографском компаративизму између савремене и примитивне (углавном негроафричке) културе, теоријска оријентација ове књиге има карактеристике чисто западњачке теоријске мисли о смрти. Она зато нужно почиње од Ајнштајновог  $E=mc^2$  и физичке смрти, помоћу психоаналитичких помагала објашњава последице несвесног страха од смрти и повезаност „Ероса и Танатоса“, да би завршио марксистичком мишљу о владајућој класи као поседнику моћи тлачења која се ослања на страх од смрти. Књига је прави зборник религиозних, митолошких, филозофских и уметничких мисли о смрти, описа примитивних и савремених обреда у вези са смрћу, које аутор повезује на структуралној равни и за које сматра карактеристичним одређене архетипове који су домену колективног несвесног: гроза од леша у распадању, веза између смрти и иницијације, углед који изазива племенита смрт, постојаност смрти-ускрснућа, љубав према Земљи — мајци, окултизам и спиритуализам, веровање у бесмртност душе, култ предака итд. (књ. I стр. 28). Ауторово схватање антрополошког ипак највише долази до изражаја у описима догађања у вези са смрћу у са-



временој западњачкој цивилизацији. У интересовању за старца, његову пензију и одлазак у старачки дом, у осветљавању проблема етноцида, геноцида, чедоморства, лаке и тешке смрти, смрти у болници, смртне казне итд., сагледавамо (уз провејавање помало романтичног схватања хуманог у науци) тежњу за што обухватнијим третирањем проблема смрти и указивање на једно, можда ново, поље интереса антропологије. То је, као што каже аутор у наслову предговора, „Плелоје за једну антропотантологију“.

Инес Прица

Миодраг Јовановић: *Бока Миловановић* (1850 — 1919), Српска академија наука и уметности, Београд 1983, с. 7 — 62.

Студија Миодрага Јовановића о Боки Миловановићу објављена је у Каталогу поводом изложбе у Галерији Српске академије наука и уметности. Међутим, независно од повода — то што је написана у непосредној вези с изложбом и што је публикована у оквиру каталога (који је изврсно уметнички и технички опремљен), што значи независно од пригодног карактера — она представља најпотпунији и најдокументованији рад о овом нашем сликару и етнографу који је до данас написан. Аутор је сваку своју тврдњу, сваку реченицу заснивао на поузданим и провереним историјским подацима, свдећи на што мањи број претпоставке којима је попуњавао празнине за које није располагао подацима или који нису били довољно поуздани/ваљани. О томе до каквих детаља и минуциозности је у томе ишао, праву представу може да добије само онај ко ову студију буде узео у руке.

Међутим, овакав начин излагања, упркос свему, далеко је од тога да је ову студију учинио незанимљивом и непривлачном за читање. За оне који су знатижељни да се упознају са свим појединостима и до краја, коликогод то омогућују расположиви подаци, студија Миодрага Јовановића даје најиспржније, најтачније и најдокументованије одговоре.

Научни значај ове студије је у томе што нам изнова открива једног нашег заборављеног уметника и културног посленика. Бока Миловановић био је, наиме, тако темељно заборављен готово одмах после своје смрти да његово име не наилазимо чак ни у *Народној енциклопедији српско-хрватско-словеначкој* Станоја Станојевића нити у *Енциклопедији Југославије* у издању Лексикографског завода у Загребу. Додуше, у Станојевићевој *Народној енциклопедији* његово име се наводи међу оснивачима „Друштва Светога Саве“, у одредници коју је обрадио Урош Џонић (видети с. 575). Нешто више је запамћен као сакупљач и обрађивач народних умотворина, тачније као етнограф, али је и у тим круговима остао недовољно познат и спомињан. Према подацима који се налазе у Јовановићевој студији, у поглављу под насловом *Етнографска истраживања* (о чему ће касније бити речи) „сва је прилика да је сплетом околности Миловановић и као етнограф остао скоро непознат“ (с. 51), иако су „Гласник СУД са седница и скупова одбора и управе,

дневна и периодична штампа, пружили довољно материјала да се закључи да је, уз Арсеновића и Тителбаха, постојало и Миловановићево етнографско послеништво“ (с. 51). На изложби посвећеној сликарима етнографима: Сатмарију, Арсеновићу и Тителбаху, коју је приредио Етнографски музеј у Београду после другог светског рата, 1949. године, Бока Миловановић није био заступљен. Нисам сигуран да ли је то било само из разлога који претпоставља М. Јовановић, наиме да „вероватно да тридесетак цртежа оловком и акварела није било довољно да се укључи и Миловановић“ (с. 51) међу оне чији су радови тада били изложени.

У својој студији Јовановић је осветлио исто тако и многе досад непознате или недовољно познате моменте из живота овог нашег заслужног сликара и показао да је потпуно неправедно и неоправдано потиснут у заборав.

Миловановићев најзначајнији рад у области студија народних творевина јесте израда етнографског, односно културно-етнографског атласа Краљевине Србије — што би, колико је познато, био први покушај да се оствари замисао о једној оваквој публикацији. Јовановић је врло исцрпно и минuciозно обрадио све оно што се зна или се могло сазнати о томе како је дошло до тога да се Миловановић прихвати баш тог посла, докле су у томе сезале Миловановићеве амбиције, којих се узора и упутстава држао у припремању ове публикације и како је и зашто дошло до тога да се она не само никада не изда него и да јој се касније изгуби сваки траг.

У Миловановићевом ликовном опусу има цртежа чији етнографски карактер, имам утисак, у Јовановићевој студији, није довољно наглашен. Наиме, Миловановић има серију цртежа на којима су представљени ликови српских сељака. Сам Јовановић је с њима у вези писао да би их требало „можда уврстити у поглавље о етнографској делатности Боке Миловановића, где заиста и припадају“ (с. 48), истакавши при том сасвим тачно да „сваки од ликова представља и малу студију портрета, једним делом антрополошко-типолошку, другим, психолошко уметничку“ (с. 48). Међутим, у ове цртеже он не убраја и Миловановићеве „српске бркајлије“, где се налази довољно материјала да би се могао проучавати овај декоративни елемент на мушком лицу, који има исту важност коју има и чешљање косе. Бркови, обавезни код мушкараца тог доба, а нарочито сељака, занимљиви су свакако, поред осталог, и са етнографског становишта.

Задивљује у Јовановићевој студији — и то се такође мора истаћи — колико је архивске и друге необјављене и објављене грађе и литературе обухватио и обрадио. И све је то врло функционално укомпеновано у опис живота и дела Боке Миловановића.

Постоји нешто, међутим, што бих истакао. Аутор студије је требало да се оријентисе више на писање монографије о њему. Заправо, можда је требало само да мање-више да изједначенији третман појединим Миловановићевим активностима, о којима је, иначе, већ писао. У том смислу најмање је обрађена Миловановићева национална активност. Она се одвијала углавном у оквиру делатности „Друштва Светога Саве“.

Јовановић није искористио сав материјал који му је стојао на располагању. Листајући бројеве „Братства“, наилазио сам на податке који су могли бити више коришћени. Да наведем и ово. У књизи Божидара Николајевића *Радикална странка и Светомир Николајевић* (Београд, 1938) спомиње се Бока Миловановић као онај који је припадао, „најприснијем кругу неколицине“, који је (мисли се на „круг неколицине“ — А. А. М.) први „прихватио Светомирову идеју о оснивању друштва које ће се наоружати духом Светога Саве“ (с. 45).

Упркос студиозности којом је рађена, наиђе се на понеки део текста који је обрађен с мање пажљивости, а понеко питање је остало недовољно рашишћено. Тако, на пример, у Споменици поводом педесетогодишњице Српске краљевске академије, у којој је објављен извештај Александра Белића (СКА, Београд 1939—1941, с. 98), тврди се да је Миловановић, „почевши од 1878. г.,... први пут добио помоћ (23. јуна 1878. г. Гл. XLIX, 1881, 392)“ да би на терену вршио снимање етнографских предмета, док Јовановић, позивајући се на Архив САНУ (видети фусноту под бројем 203, на с. 51), узима да је то било 1879 (месец јун спомињу и Белић и Јовановић). С обзиром на то да је Александар Белић био научник од врло великог ауторитета, Јовановић је, у извесном смислу, био у обавези да, макар у фусноти, ово неслагање објасни и дефинитивно утврди који је од ова два податка тачан.

Међутим, без обзира на то, студија о Боки Миловановићу заслужује пажњу свих оних који се интересују за нашу културну историју. Она спада у таква дела чија је вредност и чији је значај трајног карактера.

Александар А. Миљковић

Бранко Бупурдија, *Аграрна магија у традиционалној култури Срба*, Посебна издања Етнографског института САНУ, бр. 23, Београд 1982.

Аграрна магија била је предмет многих етнологских радова, било да је ријеч о чисто фактографском материјалу или о различитим аналитичким приступима и интерпретацијама. Потреба за цјеловитим сагледавањем ове проблематике, ревалоризацијом одређених питања, као и обрадом појединих елемената којима није посвећена одговарајућа пажња, природно произлази из досадашњих парцијалних и неуједначених приступа проблему аграрне магије код нас. У настојању да одговори тим захтевима, књига Б. Бупурдије представља значајан покушај превазилажења поменутих мањкавости у домаћој етнологској литератури.

Користећи искључиво писане изворе, аутор се задржава на обичајима као основи за проучавање старе српске религије, дјелимично их допуњавајући анализом народних пјесама као другостепеним извором. Из тих разлога обичаји су се наметнули као природна основа за кла-

сификовање обимног материјала о аграрној магији. Најшири класификацијски оквир чини подјела обичаја на двије велике групе — пригодне и годишње. Пригодни обичаји даље се дијеле на двије подгрупе — обичаје уз послове и обичаје везане за одређене временске прилике. Стални годишњи обичаји подијељени су на зимске, пролећне и летње, породичну славу и заветину.

Постављено у ове класификацијске оквире, испитивање аграрне магије захтијевало је даље решавање низа проблема, од којих примат у науци има још увек спорно питање односа магије и религије. У тим питањима Ђупурдија се опредељује за Фрејзерово схватање магије, допуњено новијим истраживањима С. А. Токарјева. По том концепту, под магијом се подразумева непосредно дејство човјека на материјални објекат, при чему магијски начини деловања нису повезани са анимистичким представама. Следећи Токарјева, Ђупурдија издваја магијске обреде од обреда у којима је магијска пракса повезана са анимистичким схватањима (егзорцизам, пропициација и култ).

Такво схватање магије умногоме је одредило читав аналитички поступак, који се креће од идентификовања појединих елемената обреда као магијских радњи усмјерених заштити и поспјешивању плодности аграрних култура и испитивања њихових веза са религијским представама, до утврђивања друштвених и привредних основа на којима су се развиле. Испитивање одређених видова обредног понашања и њихове међузависности од друштвених услова у којима се јављају, представља пут ка утврђивању стварних друштвених функција датих обреда. И поред тога што су изнијета одређена разматрања која указују на неке од стварних друштвених функција испитиваних форми обредног понашања, једна досљедно спроведена функционална анализа је изостала. Препреку ка даљем проширивању и продубљивању анализе у правцу утврђивања функција свакако је чинила и обимност сакупљеног материјала о аграрној магији, с обзиром на то да сваки поједини комплекс представља основу за посебну студију друштвене условљености посматраних магијских форми. Из тих разлога, у посебним радовима који нису ушли у оквире књиге о којој је реч, Ђупурдија се враћа појединим питањима, осветљавајући их управо из овог, у књизи унеколико запостављеног угла посматрања (видети: Б. Ђупурдија, *Аграрна магија као облик обредне праксе у Срба*, Етнолошке свеске I, Београд 1978; Исти, *Фолклор и фолклоризам дужијанце*, Зборник за друштвене науке 70, Нови Сад 1981).

Међутим, не само за аутора студије о аграрној магији већ и за све оне који се на било који начин интересују за проблеме из области магије, Ђупурдијина књига чини полазну основу и веома користан оријентир за даља истраживања. Ова синтетичка студија о аграрној магији заслужује пуну пажњу етнолога, који ће у њој наћи богат чињенички материјал сакупљен из бројних етнолошких публикација, добро класификован и досљедно подвргнут одговарајућем аналитичком поступку.

Добрила Брагић



Драгослав Антонијевић, *Обреди и обичаји балканских сточара*, Посебно издање Балканолошког института САНУ, књ. 16, Београд 1982. стр. 171+38 илустрација

Отварање нових, понекад прикривених или мање запажених проблема, велики су изазов научнику. Према расположивим подацима, етнолошка наука није још свеобухватно проучила разноврсне проблеме балканских сточара. То је потребно истаћи кад се зна да је сточарство било веома важна егзистенцијална грана делатности у животу балканских народа. Драгослава Антонијевића је управо такав изазов инспирисао да етнолошку науку, у комплексном научном истраживању, обогати студијом који има двоструки значај: да се потврде и предоче хипотезе у вези са етногенезом, обредима и обичајима балканских сточара, а затим да се, у поређењу са неким општим хипотезама (посебно у домену веровања), укаже на одређени научнометодолошки приступ.

Пре свега, потребно је да се упознамо са садржајем ове студије, која је настала као резултат проучавања у оквиру одговарајућег пројекта Балканолошког института САНУ. Јасно се могу издвојити три целине ове књиге. Други и трећи део, који се односе на магију и религију, затим митологију и демонологију код балканских сточара, заузимају централно место рада.

Прва два поглавља упознају читаоце са две групе балканских сточара (Саракачани и Власи), њиховим пореклом, етничким карактеристикама, сличностима и разликама. Наводећи низ постојећих археолошких, историјских, лингвистичких и етнолошких хипотеза, аутор је и сам потврдио мистерију о пореклу ових етничких група. Кључ решења о пореклу Саракачана се вероватно налази у старој грчкој популацији. Њихов говорни језик је грчки, а материјална и духовна култура упућује на изузетну архаичност. О пореклу Влаха такође постоје дилеме. Аутор прихвата претпоставку Б. Гушића да су Власи етнички супстрат настао из палеомедитеранске-индоевропске симбиозе.

Поглавље посвећено номадизму односи се на основне карактеристике миграција балканских сточара. На примеру Влаха и Саракачана систематизована је еволуција сточарских миграција током класичног периода (IV в. н. е.), средњег века (посебно турски период у коме је номадизам цветао), индустријског капиталистичког друштва до данас.

Документованом анализом, Антонијевић, у првом делу закључује: прво, да су балкански сточари, праћено континуирано, прошли кроз одређене фазе преображаја, као последице историјских и других околности, и друго, да је тај континуитет условио и одређену архаичност у животу сточара и неку врсту конзервативизма. „Вековима везани за стоку и кретања са њом, они су окаменили многе појаве и менталитет, што значи да сточар није конзервативан по природи, него природом свога посла и природом прилика у којима живи и ради“ (с. 53).

Централни део студије обухвата области магије и религије код балканских сточара. Посвећена је посебна пажња појавама карактеристичним за сточарска друштва: магија за плодност људи, магија за плодност стоке, мапијски обичаји који штите од болести, црна магија (веровање



у зле очи), прорицање будућности, итд. Основна карактеристика свих наведених елемената код Влаха и Саракачана су ритуализам и симболизам. Циљ магијских радњи, посебно везаних за плодност људи и стоке, јесте постизање већег изобиља и благостања. Магијске активности у вези са животним циклусом састоје се од космологијских и природних појава „као персонификације сила” и као замишљених веза реалног и апстрактног (нпр. месец, земља, ватра, змија). Као делови космоса, они чине извор живота, а у основи сваког космичког стварања налази се мит. После дескриптивне анализе магијских обичаја, аутор нас уводи у свет идеја магијске мисли сточара. Реч је о специфичном психолошком механизму чије су основне врлине нада и вера у ефикасност ка изобиљу и благостању. Како пише у тексту, магијска мисао је комплекс састављен из елемената као што су: космолошки, антрополошки, социјални митови, рационални поступци (знања, искуства, судови), намере и мотивације. Та посебна боја и природа магијске мисли балканских сточара условљена је морфолошким и еколошким пртама (зависност од природе), социјалним условима, итд. Да је заиста реч о једном сложенем и разрађеном обичајном механизму, говоре и одређене социјалне улоге и статуси у оквиру сточарске магије.

Полазна хипотеза о континуитету усвојених и затечених облика живота сточарског друштва, од праисторије до савремености, доказана је и у овом делу студије.

У следећем поглављу успостављена је корелација магије и религије, тј. мотиви који одређују магијске обичаје одражавају се и у верским обичајима. Описима верских обичаја, празника, погребних обичаја, свадбених, методом компаративности, Антонијевић то и потврђује.

Кратким прегледом садржаја остављамо читаоцу да сам проникне у појединости и ставове аутора које овде нису назначене.

У методолошком смислу студија садржи све карактеристике поступности и продубљености одређеног проблема: проверавање, тумачење, систематизовање, компаративност. Таква етнолошка проучавања неизбежно упућују на конфронтирање и комбиновање са подацима које пружају друге науке — археологија, историја, лингвистика итд., чиме се постиже научна компатибилност. Писана изворна грађа, литература (студије и путописи) допуњени су теренским истраживачким радом у периоду од 1974. до 1978. године на грчкој и југословенској територији. Антонијевић је у контактима са потомцима Влаха и Саракачана, и личним запажањима сакупио богат материјал о њиховом раду, обредима, играма, песмама и сл. Истраживање конкретних појава, које егзистирају међу сродним групама, у друштвено-историјском смислу, погодно је тле за примену компаративно-историјског метода. Управо тај приступ помаже да се рашчисти помућеност и мистичност еволутивног и континуираног опстанка сточарског друштва, међусобног преплитања и утицаја са етничким и социјалним групацијама.

Ова студија, разноврсно аргументована, али и литерарно и емотивно исказана, представља како научни рад у целини тако и привлачно есејистичко казивање.

Мирослава Лукић

Ján Sirácky a kolektív: *Slováci vo svete*, I Matica slovenská, Martin 1980.

У издању Матице словачке изишла је двотомна монографија *Словаци у свету*. Овом приликом задржаћемо се само на првом тому, у коме је др Јан Сирацки са колективом сарадника (др Јан Боћик, Љубица Барталска, Зузана Медвећова и Мартин Јонаш) приказао досељавање Словака у Доњу земљу (јужне области феудалне Угарске), њихово настањење и живот, јер је овај том највећим делом посвећен југословенским Словацима (у Војводини и Славонији), а затим Словацима у суседним земљама: Мађарској, Румунији и Бугарској. Други том монографије говори о Словацима у осталим европским земљама и Америци.

Књига се састоји из три дела који чине складну целину, богато илустровану фотографијама и цртежима. У првом делу (*Словачко насељавање Доње земље и његов развој до краја првога светског рата*) аутори су документовано изложили тешко стање у Словачкој под угарским феудалцима, особито по истеривању Турака крајем 17. века, када је отпочела акција да се Доња земља, опустошена и запуштена, насели поданицима — земљорадницима из северних пренасељених крајева. Сада је већ добро познато како се велики број Словака, заједно са породицама, у потрази за бољим животним условима упутио на југ, као и њихово етапно кретање, мукотрпно сналажење у Доњој земљи и напори да се економски и културно консолидују. Нашавши се у инородном амбијенту, често и самом етнички хетерогеном, Словаци су, многоструко везани за стару домовину, споро и опрезно успостављали контакте са околним становништвом (не увек наклоњеним досељеницима), штитећи се на тај начин, (с више или мање успеха) од асимилације. Свест о етничкој припадности, језик, обичаје и друге специфичности брижљиво су чували словачки сељаци, а мање тада још малобројна интелигенција и занатлије. Аутори нису пропустили да, после исцрпног приказа свих словачких насеља у посебним поглављима према територијалној распрострањености, пружи целовиту слику успешног привредног, друштвеног и културног развоја Словака у новој средини, са посебним освртом на иселавање Словака у Сједињене Америчке Државе крајем 19. и почетком 20. века.

У другом делу књиге (*Период између два светска рата*) сразмерно највећи простор припада тексту о Словацима у Југославији. Нарочита пажња је посвећена политичком и социјалном стању у новој држави, аграрној реформи и њеном недоследном спровођењу, учешћу словачких пољопривредних радника сиромашних земљорадника у војвођанском радничком покрету 1919 — 1920. Упркос невољама, Словаци су у овом периоду постигли видне успехе у своме школству, просвети и литератури.

У трећем делу (*Народна култура доњоземаљских Словака и њихов етнички развој*), чији обим не премаша двадесетак страна текста, етнолог др Ј. Боћик изложио је врло прегледно и аргументовано разноврсну проблематику живота и развојка Словака у овим крајевима, где већ одавно они нису досељеници него равноправни грађани. Ауторова лудна анализа појединих елемената материјалне и духовне културе Сло-

вака, почев од досељења па до наших дана, открива шта се све мењало прилагођавањем основним животним условима у новој средини (у подизању домова и насеља, у обради земље и сточарству, исхрани, одевању и др.). Али, ту је и стална брига да се одрже све тање везе са земљом матицом, да се, често, у затвореним групама сачува етнички идентитет. Тој тенденцији супротставља се неминовна потреба да се живи у широј друштвеној заједници, да се успостављају блиски контакти са суседима и пријатељима, без обзира на етничку и конфесионалну припадност. Преброђена је и једна значајна препрека, велика већина Словака савладала је језик средине. Билингвизам је широко отворио могућности споразумевања, зближавања међу људима. Др Боћик је изнео примере међусобне сарадње, испомагања у раду, усвајања знања, страних речи, понеког обичаја, учешћа у заједничким друштвеним манифестацијама, склапања мешовитих бракова. Чињеница је да савремени начин живота и понашања угрожава остатке некадашњег „у себе затвореног света“ Словака. Али они, „упркос поодмаклом степену акултурацијских процеса чувају још увек свој језик, многе специфичности материјалне и духовне културе и свест о словачкој етничкој припадности“, како гласе завршне речи овога есеја. Њима радо додајемо и последњу реченицу кратког *Закључка* у књизи: „Потомци путника који су деценијама лутали непрегледним доњоземаљским равницама нашли су не само свој завичај него и своју нову домовину“.

Оливера Младеновић

R. Kantor, E. Krasinska, *Potomkowie osadników z Polski we wsiach Derenk i Istvanmajor na Węrzach*

Monografia etnograficzna, cz. I Zarys Gospodarki, cz. II Kultura Społeczna i Duchowa; Zeszyty Naukowe UJ DCLXIX, Prace Etnograficzne z. 15 i z. 17, Kraków 1981

Почетком XVIII века, из Горње Угарске (сада Н. Р. Пољска), настанили пољским и словачким становништвом, почело је одсељавање на југ, на терене у етничком погледу Мађарске. Једна група тога становништва настанила се у Деренку, код Сеглигета, где их је крајем четврте деценије овога века било око 800. У току другог светског рата, Деренчани су расељени у неколико села у близини Мишколца, с тим што их се највише окупило у Иштванмајору — 58 породица. Основни циљ рада краковских етнолога био је проучавање живота у Деренку, том данас непостојећем насељу. Од 1977—1980, вршили су уз помоћ мађарских колега стационарна испитивања код пресељеног живља, у трајању од неколико месеци.

Прва књига носи наслов: *Оглед о привреди*, и садржи уз Увод, Речник (овог посебног говора) и Резиме, следећа четири поглавља: I Предговор, II Основне карактеристике села, III Привреда у селима Де-

ренк и Иштванмајор, IV Одлике привреде у Иштванмајору — пресељење као основни чинилац промена.

Књига друга: Друштвена и духовна култура има, осим Увода и Закључка, Речника и Резимеа, ових пет поглавља: I Друштвени живот у селу, II Норме понашања и морал, III Породични обреди и обичаји, IV Годишњи обреди и обичаји, V Знање, веровање, мађија, демонологија, народна медицина. На крају сваког одељка је неколико страна текста о разматраном питању у новом насељу — Иштванмајору.

Поделом на материјалну, друштвену и духовну културу, ово двотомно дело само привидно личи на „класичне“ етнографске монографије. Настала на најбољим узорима „краковске школе“ у изради монографија појединачних насеља, ова студија у две свеске укључује у себе резултате проучавања специфичне етничке групе — потомака пољских досељеника, одвојених од матице више од два и по века. Своју књигу аутори опрезно означавају као покушај реконструкције појединих грана културе (св. II, с. 95), указујући на фрагментарност низа информација (св. II, с. 129). Највеће тешкоће имали су, како истичу, у реконструкцији знања о годишњим обичајима и народној медицини (св. II, с. 10).

Осим реконструкције традицијске културе становника Деренка, пре њиховог пресељавања, и регистровања најважнијих појава у новом насељу, аутори постављају основна питања адаптације и асимилације и чине напор да прецизније одреде најужи завичај ових досељеника.

Занимљив је и поступак аутора у презентирању фактографског материјала, као и неких података о национално мешовитим браковима, међунационалним односима и породици. Том грађом, наиме, илуструју она питања која су шире разрадили: привреду; групе по узрасту — нарочито вршњаци; норме понашања и морал. Доследно примењују и принцип да након излагања основних података о појави, својим речником и научном терминологијом, обавезно цитирају део или цео казивачев исказ, у дијалекту.

Живот досељеника у делимичној изолацији, у побрћу релативно сличном теренима у постојбини, омогућио им је да у знатној мери сачувају одлике свога типа земљорадње, па и сточарска кретања (из Деренка је било сезонских издига!), аутархичне привреде и традиционалне исхране, упркос многобројним преузимањима од Мабара у околини. Тако су њихове некадашње карпатске традиције прожете, у много чему, панонским одликама.

Деренчани су имали пословачени домаћи говор и развијену свест о својој (етничкој) посебности у односу на мађарски живаљ. Све до краја првог светског рата били су у чврстим везама са словачким становништвом, у оквиру истог државног организма. Мада католици, као и већина Мабара у суседству, избегавали су бракове са њима. Посебно „страни“ су им били њихови мушкарци за које су имали погрдне етничке стереотипе. Међутим, ипак су се тешко одупирали снажној мађаризацији, првенствено у језику и патронимици, путем школе, војске и администрације.

Пресељење у Иштванмајор, на које се надовезала колективизација имања, а затим урбанизација, одлазак младих у град за зарадом и старачка домаћинства на селу — све је то утицало да се прекине континуитет културних садржаја. Стога аутори сматрају да ће се ова група, особена по пореклу (са сваком следећом генерацијом све мање!), сасвим изгубити.

Замерке су незнатне и односе се углавном на коришћење извора и периодизацију у излагању грађе. Изостали су архивски и статистички подаци а да нису наведени разлози тог изостављања. Аутори су драгоцени етнологски материјал изложили у само два временска одсечка: до напуштања Деренка (више од два века) и након пресељења у Иштванмајор (три и по деценије). Тако се стиче утисак да у првом, дуготрајном раздобљу није било неких „револуционарних“ промена у животу ових досељеника. Такође се само може зажалити што је ово одлично дело без икаквих илустрација.

Душан Дрљача

#### НАРОДНИ КАЛЕНДАР, Будимпешта 1983.

*Народни календар 1983* Демократског савета јужних Словена у НР Мађарској врло је садржајна публикација. У овој години доноси четрдесетак чланака, веома велики број прилога, више од 300 фотографија. Као и у већини публикација овог савеза, и овде се строго водило рачуна о равноправности језика (српскохрватски, хрватскосрпски, словеначки) и писма.

У уводним чланцима, реч је о улози мас-медија у спровођењу наредносне политике и проблемима наставе српскохрватског језика на Педагошком факултету у Печују. Из обавештења на корицама читалац може да сазна о постојању „Народних новина“ (од 1945. „Слобода“), радио-емисијама из Печуја (већ 25 година), другом програму ТВ Будимпешта, матичном музеју за хрватску и српску културу у Мохачу, Буњевачкој кући у Баји, словеначким збиркама у Моноштору, као и малим сеоским музејским збиркама.

У неколико чланака у календару обрађује се прошлост Хрвата у Мађарској (Кољноф, Горњи Мартинци у Подравини, Будим, Печуј). Највише је прилога у којима су представљени ликови просветних и културних радника, друштвених активиста и стваралаца из редова наших мањина (М. Роцков, др С. Ластих, Е. Бундић, А. Каспаровић, Ј. Сабољев, С. Барац; пет заслужних Шокица, Бачвани у НОВЈ), као и Милоша Огњеновића и Буре Бурока, генералних секретара Демократског савеза јужних Словена у Мађарској.

Поводом разних годишњица, у Народном календару објављени су прилози о Ј. Крижанићу, Ј. Јовановићу Змају, М. Миљанову, А. Шенои, Р. Домановићу, И. Г. Ковачићу, М. Крлежи и И. Мештровићу. Региструју се и јубилеји и значајнији датуми: „Народних новина“ ансамбла



„Барања“, „Мура“, „Вујичић“ и обележавају разне прославе и забаве. Земаљски народносни фестивал у Сентандреји, Фестивал пионира припадника народности, разна прела и балови. Календар доноси и написе из задружног живота на селу, школства (*Хрватско-српска гимназија у Будимпешти*), примере народног стваралаштва (песме, пословице, прозу), пледојаеа о потреби прикупљања и објављивања завичајних народних умотворина.

У Календару је, затим, и посебан део на словеначком језику, највише о политичком, привредном и културном развоју Порабја. Штампани су прилози о везама са матицом, склапању брака пред матичаром на словеначком језику, људима и њиховим занимањима, животу деце и омладине, сакупљању гљива, такмичењу младих писаца, примери прича, песама, пословица и загонетки, о етнолошким проучавањима у том крају, ансамблима и др.

На крају, Календар у броју за ову годину објављује више практичних савета за пољопривреднике и домаћице, као и списак вашара у мађарским местима. „Народни календар“ је изузетно озбиљна и корисна публикација не само за припаднике наших народности у Мађарској.

Душан Дрљача

Астрида Бугарски, *Спратна сеоска кућа централне Босне*, Гласник Земаљског музеја Босне и Херцеговине, Етнологија, св. 35/36, Сарајево 1981, с. 1 — 56.

Током друге половине XIX и прве половине XX века у централном делу Босне грађен је својеврстан тип спратне куће познат под следећа три назива: чардаклија, двобојка (двоспратница) и дималучара. Међутим, о овом типу босанске сеоске куће у нашој стручној литератури досада није било помена.

Због тога је Астрида Бугарски, иначе одличан познавалац сеоског градитељства Босне, добро урадила што је у овом опширном раду изложила резултате проучавања наведеног типа спратне куће у централној Босни. А. Бугарски најпре укратко говори о територији градње спратнице централнобосанског типа, затим слеђују опширнија излагања о њеним карактеристикама, па о унутрашњем уређењу спратнице, да би на крају дала осврт на време почетка градње и порекла наведеног босанског типа куће.

На 55 страна свога рада А. Бугарски изложила је богата запажања и занимљиве закључке о спратној сеоској кући у централној Босни. Затим је приложила велики број фотографија и цртежа. Овде посебно наводим закључак о постојању више варијанти и варијетета овог типа стамбене зграде. С обзиром на географски положај, утврђене су северна и јужна варијанта, док су у тим варијантама констатовани многи варијетети.

У закључку овог кратког осврта истичемо и следеће. Кућа спратница, последњи талас свог територијалног ширења доживела је између

два светска рата када се њена градња проширила и у села у околини Бановића. Међутим, после другог светског рата, од доношења забране о коришћењу отвореног огњишта, градња куће спратнице осетно јењава и од тог доба она почиње да ишчезава.

Ј. Ф. Трифуноски

Миливоје Милосављевић, *Етнолошка грађа о Србима у Остојићеву*, Рад војвођанских музеја, књ. 26, Нови Сад 1980, с. 141 — 165.

Грађа изложена у овом интересантном раду сакупљана је у оквиру теренских истраживања вршених у периоду од 1964. до 70. године Испитивања су изведена у организацији Матице српске. Као што је познато, Остојићево је насеље у северном делу југословенског Баната. По презимену књижевника Тихомира Остојића, који је рођен у овом насељу, оно је 1947. године добило данашњи назив.

Прикупљена етнолошка грађа срећена је у посебним одељцима. Ти одељци су: становништво; привреда; кућа и покућство; исхрана; народна ношња до другог светског рата; породица и задруга; обичаји; игре, забаве и песме; народна медицина; веровања и празноверице; народне мере.

Становништво Остојићева различито је по националној, верској и језичкој припадности. Године 1961. насеље је имало 4 024 становника, од чега Срби чине 2 023, Мађари 1 537, Словаци 412 и остали 52 становника. Како је и у наслову рада наведено: овде је реч само о етнолошкој грађи из живота српског становништва Остојићева.

Рад М. Милосављевића, са етнолошком грађом о Србима у Остојићеву, спада у ред особито за науку корисних радова. Стога би било веома значајно кад би смо сличних радова имали за већи број карактеристичних насеља из разних крајева Војводине и целе наше земље.

Ј. Ф. Трифуноски

Александар Јанковић

БИБЛИОГРАФИЈА РАДОВА АКАДЕМИКА МЕХМЕДА БЕГОВИЋА\*

1. *De l'evolution du droit musulman en Yugoslavie*. These pour le doctorat en droit présentée... le 27 juin 1930; p. 184; (Université d'Alger, Faculté de droit, 14).
2. (Говор на XXV редовној главној годишњој скупштини друштва Гајрета, Сарајево, 12. VII 1931);. — Гајрет, 1931; XII, 14—15; с. 377.
3. *О положају и дужностима муслиманке према исламској науци и духу данашњег времена*. Предавања одржана у женском интернату у Београдског Гајрета у новембру 1930. године, Београд 1931; с. 94.
4. *Положај жене према исламској науци*. — Југословенска пошта, 1931; III, 559; с. 5.
5. *Положај жене прије појаве ислама*. — Југословенска пошта, 1931; III, 558; с. 5.
6. *Брак у Арабији пре ислама*. — Архив за правне и друштвене науке, 1932, XXII, II коло, књ. XXV (XLII), 1—2; с. 77—83.
7. Marcel Morand: *Etudes de Droit musulman et de Droit coutumier berbère*. Alger 1931. — Архив за правне и друштвене науке, 1933, XXIII, II коло, књ. XXVI (XLIII), 1; с. 85—86 (Приказ).
8. *О изворима шеријатског права*. — Архив за правне и друштвене науке, 1933, XXIII, II коло, књ. XXVI (XLIII), 1; с. 6—27.
9. Организација исламске верске заједнице у Краљевини Југославији. — Архив за правне и друштвене науке, 1933, XXIII, II коло, књ. XXVII (XLIV), 5; с. 375—387.
10. *Значај мехра (венчаног дара) у шеријатском праву*. — Архив за правне и друштвене науке, 1933, XXIII, II коло, књ. XXVI (XLIII), 5; с. 380—386.
11. *Allgemeine Übersicht über die Entwicklung und die Prinzipien der islamitischen Ehe*. — Moslemische Revue, 1934, 2—3; p. 16.
12. Georges/ Henri/ Bosquet: *Le livre des successions du Cahih d'el Bokhary*. Kh. Takarli, Paris, 1933, p. 36. — Архив за правне и друштвене науке, 1934, XXIV, II коло, књ. XXVIII (XLV), 2; с. 182 /Приказ/.
13. *Législation relative à l'organisation des affaires religieuses des musulmans en Yugoslavie*. — Annuaire de l'Association yugoslave de droit international, 1934, 2; p. 265—270.
14. M. T. Ahmad: *Die Grundbegriffe des islamischen Gesetzes*. Moslemische Revue, Berlin 1933. X. 3—4. С. 69—84. — Архив за правне и друштвене науке, 1934, XXIV, II коло, књ. XXVIII (XLV), 4; с. 371 /Приказ/.

\* Радови у библиографији сврстани су хронолошки, по годинама издања.

15. О адопцији у шеријатском праву. — Архив за правне и друштвене науке, 1934, XXIV, II коло, књ. XXIX (XLVI), 1—2; с. 29—34.
16. О браку. Гајрет, 1934, XV, 13; с. 174—175.
17. Raoul Darmon: *La situation des cultes en Tunisie*. 2 ed. Rousseau, Paris 1930, p. 160. — Архив за правне и друштвене науке, 1934, XXIV, II коло, књ. XXVIII (XLV), 4; с. 364—366 /Приказ/.
18. *Die Anwendung des Scheriatrechts in den Balkanstaaten*. — *Moslemische Revue*, 1935, 3—4: p. 54—60.
19. Форма исламског брака. — Архив за правне и друштвене науке, 1935, XXV, II коло, књ. XXX (XLVII), 1; с. 50—57.
20. H. Kazemzadeh-Iranschar: *Leben und Sprüche der Sufi-Meister des Islams*. Berlin 1934. С. 110. — Архив за правне и друштвене науке, 1935, XXV, II коло, књ. XXX (XLVII), 2; с. 179—180 /Приказ/.
21. Kazem Daghestani: *Etude sociologique sur la famille musulmane contemporaine en Syrie*. Paris, 1932., E. Leroux, p. XV. 216 — Архив за правне и друштвене науке, 1935, XXV, II коло, књ. XXX (XLVII), 3; с. 272 /Приказ/.
22. *Lamha an muslimi Yūgoslāviyā*. — *Al-Maqattam*, 1935.
23. *Muslimū Yūgoslāviyā wa-ba 'tatuhum al-'Ilmiyya fi l-Gami' al-Azhar*. — *Rōz al-Yusef*, 21. sept. 1935, sanat I, al-'adad 196; 23. gumada at-tani 1354; p. 4.
24. О реформама породичног права муслимана у Египту. — Архив за правне и друштвене науке, 1935, XXV, II коло, књ. XXXI (XLVIII), 6; с. 553—560.
25. О реформи породичног и наследног права муслимана у Египту. — Гајрет, 1935, XVI, 13; с. 222—225.
26. Abdul Vehab-Halaf: *El ahvalu šahsija fiš-šerijati islamijeti*. Kairo 1935, p. 256. — Архив за правне и друштвене науке, 1936, XXVI, II коло, књ. XXXIII (L), 4; стр. 380 /Приказ/.
27. Frédéric Peltier et G/eorges-/ H/enri/ Bousquet: *Les successions agnatiques mitigées*. (Etude comparée du régime successorial en droit germanique et en droit musulman). Paris 1935, Paul Geuthner, pages VII + 158. — Архив за правне и друштвене науке, 1936, XXVI II коло, књ. XXXII (XLIX), 5; с. 505 — 506 /Приказ/.
28. О еманципацији муслиманке. — *Правна мисао*, 1936, 2, 11 и 12; с. 236—254.
29. Шеријатско брачно право. Са кратким уводом у изучавање шеријатског права. — Београд, 1936; с. IV + 148.
30. Chafik T. Chehata: *Essai d'une theorie générale de L'obligation en droit musulman*. T. I. Le Caire 1936, p. 367. — Архив за правне и друштвене науке, 1937, XXVII, II коло, књ. XXXIV (LI), 4; с. 386—387 /Приказ/.
31. Покрети исламских народа. — Гајрет. Календар за 1938/1356 — 1357 по хиџри; 1937; с. 60—71.
32. Утврђивање брачности деце у шеријатском праву. — Архив за правне и друштвене науке, 1937, XXVII, II коло, књ. XXXIV (LI), 6; с. 252—534.

33. Edward Westermarck: *Survivances païennes dans la civilisation manométane*. Trad. Robert Godet (Paris, 1935, p. 230). — Социолошки преглед, 1938, I; с. 340—341 /Приказ/.
34. *Карактеристике шеријатског наследног права*. — Архив а правне и друштвене науке, 1938, XXVIII, II коло, књ. XXXVI (LIII), 1—2; с. 76—80.
35. *Муслимани у Босни и Херцеговини*. — Београд, 1938; с. 37. (Библиотека Политика и друштво, 18).
36. *Наслеђивање брачних другова у шеријатском и грађанском праву*. — Гајрет. Календар за годину 1938 / 1357—1358 по хиџри; 1938. с. 27—32.
37. *Положај жене и женских сродника у шеријатском наследном праву*. — Архив за правне и друштвене науке, 1938, XXVIII, II коло, књ. XXXVII (LIV), 5; с. 395—406.
38. *Школовање муслимана*. Видици, 1938, I, 1; с. 17—18.
39. Emile Tyan: *Historie de l'organisation judiciaire en pays d'islam*. Paris 1938, t. I, p. XVI—524. — Архив за правне и друштвене науке, 1939, XXIX, II коло, књ. XXXIX (LVI), 5; с. 468—469 /Приказ/.
40. Georges-/ Henri/ Bousquet et R. P. Demeerseman: *L'adoption dans la famille tunisienne*. Alger 1937, p. 33. — Архив за правне и друштвене науке, 1939, XXIX, II коло, књ. XXXVIII (LV), 1; с. 88 /Приказ/.
41. Josef Schasht: *G. Bergsträsser's Grundzüge des islamischen Rechts*, Berlin 1935, S. VIII — 145. — Архив за правне и друштвене науке, 1939, XXIX, II коло, књ. XXXVIII (LV), 1; с. 87—88 /Приказ/.
42. Laure Lefèvre: *Recherches sur la condition de la femme kabyle*. Alger 1939, p. 158. — Архив за правне и друштвене науке, 1939, XXIX, II коло, књ. XXXIX (LVI), 6; с. 549 /Приказ/.
43. *Може ли прелаз на ислам послужити као узрок за развод брака?* — Архив за правне и друштвене науке, 1939, XXIX, II коло, књ. XXXVIII (LV), 5—6; с. 577—580.
44. *Положај ванбрачне деце у шеријатском и грађанском праву*. — Гајрет. Календар за год. 1940 / 1358—1359 по хиџри; 1939; с. 23—28.
45. *Ибн-Халдунови погледи на друштво и државу*. — Правна мисао, 1940, 6, XI—XII; с. 537—549.
46. Jean Baz: *Essai sur la fraude à la loi en droit musulman*. Paris 1938, p. VII—402. — Архив за правне и друштвене науке, 1940, XXX, II коло, књ. XLI (LVIII), 4; с. 333—334 /Приказ/.
47. *Наследно право по Грађанском законнику Краљевине Србије са кратким прегледом шеријатског права*. За потребу својих слушаалаца саставили Драгољуб Аранђеловић и — — — — —, 2. доп. изд. — Београд, 1940; с. VII + /1/ + 207.
48. *Просветне установе Муслимана у Босни и Херцеговини* — „Гајрет” и „Ћзданица”. — Народни календар Напред, 1940; с. 123—125.
49. *Шеријатско право у европској правној науци*. — Гајрет. Календар за годину 1941 / 1359—1360 по хиџри; 1940; с. 35—39.



50. *Turquie. La vie juridique des peuples*, Bibliothèque de droit contemporain sous la direction de H. Levy Ullmann et B. Mirkine-Guetzévitch, Paris, 1939, p. 406. — Архив за правне и друштвене науке, 1940, XXX, II коло, књ. XL (LVII), 4; с. 352—355 /Приказ/.
51. *Примедба*. — Архив за правне и друштвене науке, 1941, XXXI, II коло, књ. XLII (LIX), 1; с. 63—64.
52. *Закон о поступању са имовином коју су сопственици морали напустити у току окупације и имовином која им је одузета од стране окупатора и њихових помагача од 24—V—1945 године*. — Архив за правне и друштвене науке, 1945, XXXII, III коло, књ. I (LX), 3—4—5; с. 232—234.
53. *Породично право*. По предавањима одржаним у школској 1947/48 години на Правном факултету. — Београд, 1948; с. /6/ — 204.
54. *Меџела и општи имовински законик*. — Гласник САН, 1949, I, 1—2; с. 25—260 /Извод/.
55. *Проучавање турских историско-правних споменика*. — Историјски часопис, 1951, II за 1949—1950; с. 348—355.
56. G/eorges/ H/enri/ Bousquet: *Les conquête musulmanes et l'impérialisme arabe*. Extrait de la »Revue africaine«, t. XCIV, Na. 424—425 (3e et 4e trimestres 1950), p. 283—297. — Прилози за оријенталну филологију и историју југословенских народа под турском владавином, 1952, II, 1951; с. 326 /Приказ/.
57. *Породично право*. — Београд, 1952; с. 210.
58. *Трагови нашег средњовековног права у турским правним споменицима*. — Историски часопис, 1952, III за 1951—1952; с. 67—83.
59. Ana Prokop: *Komentar Osnovnom zakonu o braku*. Izdanje »Školske knjige«, Zagreb, 1953, str. 246. — Анали Правног факултета у Београду, 1953, I, 3—4; с. 474 /Приказ/.
60. L'éon/ Bercher et G/eorges/ H/enri/ Bousquet: *Ghazali, le livre des bons usages en matière de mariage*. Paris, 1953, p. 130. — Анали Правног факултета у Београду, 1953, I, 3—4; с. 474—475 /Приказ/.
61. *Породично право*. 2. изд. — Београд, 1953; с. 224.
62. *Утврђивање очинства према члану 26 Закона о односима родитеља и деце*. — Анали Правног факултета у Београду, 1953, I, 1; с. 29—41.
63. *О односима родитеља и деце*. — Социјална и здравствена политика, 1954, VII, 4; с. 11—14.
64. *О органу старатељства*. — Анали Правног факултета у Београду, 1954, II, 2; с. 182—185.
65. *Поковац и поковина*. — Наш језик, 1954, V, 9—10; с. 347—348.
66. *Enciklopedija Jugoslavije*, I. — Zagreb, 1955. /Текстови:/ *Beglerbeg*, с. 408—409; *Beglučke zemlje*, с. 409; *Begluk*, с. 409.
67. *О адетима (правним обичајима)*. — Историски часопис, 1955, V за 1954—1955; с. 189—192.

68. *Сличности између Мецеле и Општег имовинског законика за Црну Гору.* — Прилози за оријенталну филологију и историју југословенских народа под турском владавином, 1955, V, 1954—1955; с. 33—42.
69. Luis Milliot: *Introduction à l'étude du Droit musulman*. Paris, 1953, XII + 822 pp. — Анали Правног факултета у Београду, 1956, IV, 3; с. 341—342 /Приказ/.
70. *Трагови нашег средњевековног кривичног права у турским законским споменицима.* — Историски часопис, 1956, VI, с. 1—10.
71. *Les vestiges du Droit musulman dans le Droit yougoslave.* — Југословенска ревија за међународно право, 1956, III, 1; с. 125—128.
72. Хамид Хаџибеговић: *Џизја или харач.* Прилози за оријенталну филологију и историју југословенских народа под турском управом, Сарајево 1953, свеска III—IV, с. 55—125, и 1955, св. V, с. 43—102. — Анали Правног факултета у Београду, 1957, V, 2; с. 230 /Приказ/.
73. *Породично право.* 3. изд. — Београд, 1957; стр. VIII + 219.
74. *Divorce. Abstract of Yugoslavian Laws. — Digest court calendars*, III. 1958; p. 2051—2052.
75. *Du Droit musulman et de son application effective dans le monde.* A propos de l'ouvrage de M. G.—H. Bousquet, professeur à la Faculté de droit d'Alger (Alger, 1949, 103 pages). — *Revue algérienne de la Faculté de Droit d'Alger*, 1958, 1; p. 6.
76. *Enciklopedija Jugoslavije*, 3. — Zagreb, 1958. /Текстови:/ *Ferman*, с. 299; *Has*, с. 662.
77. Franz Babinger: *Sultanische Urkunden zur Geschichte des osmanischen Wirtschaft und Staatsverwaltung am Ausgang der Herrschaft Mehmed II des Eroberers*, II. München, Verlag R. Oldenbourg, 1956, XIV + 306. S. — Анали Правног факултета у Београду, 1958, VI, 1; с. 99—100 /Приказ/.
78. Georges-/Henri/ Bousquet: *Le Droit coutumier des aït Haddidou des Assif Malloul et Isselaten*. Extrait des Annales de l'Institut d'Etudes Orientales (Tome XIV. Année 1956), Alger, 1956. p. 112—230. — Гласник Етнографског института САН, 1958, VII; с. 159—160 /Приказ/.
79. *Кануни и канун-наме за босански, херцеговачки, клишки, црногорски и скадарски санџак.* Бранислав Бурђев, Немид Филиповић, Хамид Хаџибеговић (Уредништво). (Оријентални институт у Сарајеву, Monumenta Turcica Historiam Slavorum Meridionalium Illustrantia, Tomus primus. Серија I, Законски споменици, св. 1.) Сарајево, 1957, 212 страна. — Анали Правног факултета у Београду, 1958, VI, 4; с. 483—484 /Приказ/.
80. *Може ли се тужба за утврђивање ванбрачног очинства подићи против наследника наведеног оца.* — Анали Правног факултета у Београду, 1958, VI, 4; с. 480—482.
81. Хамдија Капиџић: *Прилози за историју Босне и Херцеговине у XIX вијеку.* Научно друштво НР Босне и Херцеговине, грађа, књ. III, Сарајево, 1956, с. 150. — Историски часопис, 1959, VIII за 1958; с. 292—293 /Приказ/.
82. Хамдија Крешевљаковић: *Мутеселими и њихов дјелокруг* (Научно друштво Босне и Херцеговине, Радови VII, Одјељење историско-филолошких наука, књига 2). Сарајево, 1957, с. 81—141. — Анали Правног факултета у Београду, 1959, VII, 1; с. 95—96 /Приказ/.

83. *Породично право*. 4. изд. — Београд, 1959; стр. 229.
84. *La condition des étrangers selon le Droit musulman*. — Југословенска ревија за међународно право, 1960, VII, 2; с. 320—324.
85. *Islamska verska zajednica*. — Enciklopedija Jugoslavije, 4. — Zagreb, 1960; с. 371—373.
86. *Marriage*. — The Lawyers Directory. 78. ed. Charlottesville, 1960; p. 6974—6976.
87. *Породични вакуфи*. — Историјски часопис, 1960, IX—X за 1959; с. 191—197.
88. Emile Tyan: *Institutions du Droit public musulman*. Т. I. Le califat, Paris, 1954, XIII + 545 pp., т. II: *Le sultanat*, 1956, 656 pp. — Анали Правног факултета у Београду, 1961, IX, 1; с. 101—102 /Приказ/.
89. *Наши правни називи у турским споменицима*. — Глас САН, 1961, CCL, Одељење друштвених наука, н. с., 10; с. 27—38.
90. Никола Радојчић: *Законик цара Стефана Душана, 1349 и 1354*. Београд, 1960, Српска академија наука и уметности, 176 с. — Анали Правног факултета у Београду, 1961, IX, 2—3; с. 267—268 /Приказ/.
91. *О изменама и допунама породичног законодавства*. — Анали Правног факултета у Београду, 1961, IX, 4; с. 377—380.
92. *Породично право*. 5. изд. — Београд, 1961; с. 230.
93. Avant-Propos. — *Le droit familial*. Beograd, 1962; p. 3—14. (Recueil des lois de la RFP de la Yugoslavie, IV).
94. Исто: Foreword. — *The Family Law*. Beograd, 1962; p. 3—12. (Collection of Yugoslav Laws, IV).
95. Enciklopedija Jugoslavije, 5. — Zagreb, 1962. /Текстови:/ *Kadija*, с. 171; *Kanun*, с. 189; *Konstantinović, Mihailo*, с. 303.
96. *Опроштајни говор одржан на комеморативној седници Одељења литературе и језика 19. октобра 1960. године у спомен преминулог члана Глише Елезовића*. — Гласник САНУ, 1962, XII за 1960, 2; с. 169—170.
97. *Вакуфи у Југославији*. — Београд, 1963; с. 101. (Посебна издања САНУ, CCCLXI, Одељење друштвених наука, 44).
98. *Народнопразни обичаји о натапању земаља уз реку Требишњицу и њене притоке*. — Анали Правног факултета у Београду, 1965, XIII, 3—4; с. 237—246.
99. *Nos termes juridiques dans le Droit ottoman*. — Bulletin de l'Académie serbe des sciences et des arts, 1965, XXXIV, Classe des sciences sociales, n. s., 9; p. 75 /Извод/.
100. *О ограничењу и лишењу родитељског права*. — Анали Правног факултета у Београду, 1965, XIII, 1—2; с. 1—8.
101. *Да ли разведени супруг може потраживати да му се исплаћује издржавање из заоставштине његовог бившег брачног друга*. — Анали Правног факултета у Београду, 1967, XV, 2—3; с. 350—352.

102. Joseph Schacht: *An Introduction to Islamic Law*. Oxford, 1966, p. 304. — *Анали Правног факултета у Београду*, 1967, XV, 2—3; с. 364 /Приказ/.
103. *О надлежности рударских судова по Закону о рудницима деспота Стефана Лазаревића и турским рударским законима XV и XVI века*. — *Споменица у част новоизабраних чланова Српске академије наука и уметности*. Београд, 1967; с. 5—17 (Посебна издања САНУ, CDII, Споменица, 30).
104. *О нераскидљивом усвојењу*. — *Годишњак Правног факултета у Сарајеву*, 1967, XV; с. 33—38.
105. *О рударским дажбинама у Србији у XV и XVI веку*. — *Анали Правног факултета у Београду*, 1968, XVI, 1; с. 3—10.
106. *Осврт на рад Комисије којој је 1945—1946. године поверено да припреми нацрте породичног законодавства*. — *Анали Правног факултета у Београду*, 1969, XVII, 1; с. 73—83.
107. *Preparations for Collections of Manuscripts of Dušan's Code in the edition of the Serbian Academy of Sciences and Arts*. — *Bulletin scientifique du Conseil des Académies des sciences et des arts de la RSF Yougoslavie, Sec. B*, 1969, 5 (14), 10—12; p. 303—304.
108. *(Говор одржан на испраћају преминулог академика Јорја Тадића 6. октобра 1969)*. — *Споменица посвећена преминулом академику Јорју Тадићу*. Београд, 1970; с. 7. (Посебна издања САНУ, CDXXXVIII, Споменица, 46).
109. *Извори турског права од XIV до XIX века*. *Историјски часопис*, 1970, XVI—XVII за 1966—1967; с. 45—54.
110. *Рударска баштина*. — *Гласник САНУ*, 1970, XXI за 1969; 1; с. 88—90.
111. *Enciklopedija Jugoslavije*, 8. — Zagreb, 1971. /Текстови:/ *Vakuf*, с. 450; *Vezir*, с. 488—489; *Vilajet*, с. 495.
112. *Концепција о разводу брака у Законику о породици*. — *Реформа породичног законодавства*. Неке суштинске дилеме о породици у нашем друштву са становишта кодификације породичног права. Материјал са научног симпозијума одржаног на Бледу 9, 10. и 11. децембра 1970. Београд, 1971; с. 300—307.
113. *Наши називи у турским рударским законима из XV и XVI века*. — *Анали Правног факултета у Београду*, 1971, XIX, 1—2; с. 19—25.
114. *Рударска баштина у Србији у XV и XVI веку*. — *Глас САНУ*, 1971, CCLXXX, Одељење друштвених наука, 15; с. 1—66.
115. *Како уредити имовинске односе супруга*. — *Анали Правног факултета у Београду*, 1972, XIX, 1—3; с. 57—62.
116. *Односи и везе Дубровачке Републике са арапским земљама северне Африке*. — *Анали Правног факултета у Београду*, 1973, XXI, 2; с. 33—37.
117. *La possession (baština) des mines en Serbie aux XV<sup>ème</sup> et XVI<sup>ème</sup> siècles*. — *Bulletin de l'Académie serbe des sciences et des arts*, 1974, LIII, Classe des sciences sociales, n. s., 12; p. 31—33 /Извод/.
118. *Sur l'application du droit coutumier pendant le règne turc dans nos pays*. — *Balkanica*, 1974, V; p. 361—367.

119. *Tayyib Okic: Belgrad'daki Bayrakli camii, Vakiflar Dergisi*, X, Ankara, 1973. Посебни отисак 385—401. — *Balkanica*, 1974, V; p. 458—459 /Приказ/.
120. *Утицај шеријатског права на правне обичаје у Југославији*. — Годишњак Правног факултета у Сарајеву, 1974. XXII; с. 375—381.
121. *Како разјаснити извесне ставове у балади о Хасанагиници са гледишта шеријатског права*. — Научни састанак слависта у Вукове дане, 4. Београд, Тршић, Нови Сад, од 12. до 18. септембра 1974. Реферати и саопштења, 1. Београд, (1975); с. 319—323.
122. *Osman Ozturk, Mecelle*, с. VIII, 431, Istambul 1973. — *Анали Правног факултета у Београду*, 1975. XXIII. 1—2; с. 207—209 /Приказ/.
123. *Право у исламу*. — Прилози за оријенталну филологију, 1976, XXIV, 1974; с. 141—152.
124. *Рад Српске академије наука на проучавању источњачких извора*. Глас одељења друштвених наука САНУ, књ. 20; с. 373—379, Београд 1978.
125. *Ибн Халдуново схватање о развоју друштва*. — Глас, Одељење друштвених наука САНУ, No. 21, Београд 1980; с. 9—30.
126. *Уз другу књигу Зборника рукописа Законика цара Стефана Душана (1349. и 1354. године), уводне напомене*, с. 1—3, Београд 1981.



ИЗДАЈЕ: ЕТНОГРАФСКИ ИНСТИТУТ  
СРПСКЕ АКАДЕМИЈЕ НАУКА И УМЕТНОСТИ

ЛЕКТОР:  
ЛЕПОСАВА ЖУНИЋ

ПРЕВОД ТЕКСТОВА НА ЕНГЛЕСКИ ЈЕЗИК:  
АНДРИЈАНА ГОЈКОВИЋ

ШТАМПА: ГИРО „ПРОСВЕТА“ — ПОЖАРЕВАЦ, ДРАЖЕ МАРКОВИЋА 25

ТИРАЖ: 1000 ПРИМЕРАКА

*Штампано уз учешће средстава Републичке заједнице науке Србије.  
Издања Етнографског института САНУ ослобођена су плаћања пореза на промет.*